حاشية شرح عضد
لسعد الدين التفتازاني

حواش على شرح العضد
لسعد الدين التفتازاني بخطه
الشريف

٤٥٧ = ٢٢٩ = ٨

Murat Molla Halk Kütüphanesi	
Eski Kayıt No :	657
Yeni Kayıt No :	464
Tasnif No. :	297.4

بسم الله الرحمن الرحيم رب وفق فانك الموفق

الحمد لله الذي وفقنا للوصول الى منتهى اصول الشريعة الغراء
وشرح صدورنا بنور الاهتداء الى سلوك محجتها البيضاء والصلوة
على سيدنا محمد خير الرسل وخاتم الانبياء وعلى آله واصحابه هداة
السبل الى النجاة يوم الجزاء وبعد فلما ان المختصر للشيخ الامام جمال
الملة والدين ابن الحاجب خصه الله تعالى من الكرامة باعلى المراتب
يجري من كتب الاصول مجرى الغرة من الكمت بل الدرة من الحصى والواسطة
من العقد والفقرة من الحلى كذلك شرحه للعلامة المحقق والنحرير المدقق
عضد الملة والدين اعلى الله درجته في عليين يجري من الشروح مجرى العذب
الفرات من البحر الاجاج بل عين الحيوة من ينابيع النجاج ويلوح خلالها كانه
بدر مضيء بين الاجرام او كوكب دري يوقد في الظلام لم يرو لم يرو مثله
في زبر الاولين ولم يسمح بما يوازيه او يدانيه فكر الآخرين بل لم يحسب ان احدا
يبلغ بهذا الامد من التحقيق او بشرا يسلك هذا النمط من التدقيق بهذا
وقد استشهد به جمع من الحذاق وغدت همهم ممتدة الاعناق ساهرة
الاحداق شوقا الى الاقتناء لذخاير كنوزه والاطلاع على سرائر رموزه
وكم راموا في ذلك دليلا يهديهم سواء السبيل ويحظيهم من موارده بما يروي
الغليل فما نالوا الامعتز فما هو على ساحل التمني مقيم او معترف فانظر نظرة فيها
فقال اني سقيم ولعمري ان الزمان بمثله عقيم والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم

وكانهم احتظوا مني في بعض مظان اللبس ومواقع الارتياب بما يفيد المرام و
يميط الحجاب فالتمسوا تعليق حواش تزيل فضل القناع وتزيد طالبيه بعض
الاطلاع وانا لنكد الايام ورمد الدهر اسوف الامر من يوم الى يوم ومن شهر
الى شهر بمر الليالي ليس للنفع موضع لدي ولا للمعتفين ثواب لما انا في زمان ليس
فيه الا ما يدهش العقول والالباب ويسلب المعقول ان اصاب ترى العلم
اعلام معاليه مشرفة على الانتكاس وآثار مغانيه موذنة بالاندراس
والجهل وآيات دولته خافقة العذبات وآيات نصرته واضحة البينات شعر
ولولا اني اعد ذنوب دهري لضاع القطر فيها والرمال وحين صار تعللي بهذا
مظنة للظنه ومبنة للمنة استخرت الله تعالى واخذت في ضبط ما احطت به منها
من الفوايد ونظم ما جمعته من الفرايد وجل مرمى غرضي كشف الغطاء عما تحت عباراته
من لطايف الاعتبارات وخفيات الاشارات الى حل الشكوك والشبهات والا
يماء الى ما على الشروح من الاعتراضات طاويا كشح المقال عن الاطناب بتكثير
السوال والجواب وتحرير مقاصد الاصول والابواب ونقل مباحث لا تتعلق با
لكتاب والله سبحانه وتعالى ولي المعونة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق
وهو حسبي ونعم الوكيل الكلام في صدر الكتاب ينحصر المختصر فذهب
الجمهور الى ان موضوع علم الاصول الادلة السمعية لما انه يبحث عن احوالها من
حيث اثبات الاحكام بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح عند التعارض وبهذا
الاعتبار كانت اجزاؤه مباحث الادلة والاجتهاد والترجيح ونظر بعضهم الى ان
ان م

المباحث المتعلقة بالاثبات ما يرجع الى احوال الاحكام فجعل موضوعه الادلة والاحكام
وصارت الابواب اربعة وقد جرت العادة بتصدير كتب الاصول بمباحث خارجة
عن المقاصد المذكورة يسمونها المبادي يكون جزءا من الكتاب دون العلم فمن ههنا
ذهب جمهور الشارحين الى ان ضمير يختصر للمختصر دون العلم على ما ذكره العلامة الشيرازي
لان المبادي المذكورة من اجزاء الكتاب وليست من اجزاء العلم وجوز الشارح المحقق
رحمه الله بطريق التغليب حيث جعل الامور التي اكثرها اجزاء للعلم اجزاء له على ان من
المبادي ما هو اجزاء بالحقيقة كالتصورات والتصديقات الماخوذة ههنا مما منه الا
ستمداد فاطلاق المبادي على الامور المذكورة ايضا تغليب ويحتمل ان يكون با
لمعنى اللغوي لانه قد ابتدئ بها قبل الشروع في المقاصد ثم لا يخفى ان جعل الامور المذكورة
من اجزاء العلم او المختصر ليس على ظاهره اذ الجزء هو التصورات والتصديقات او المباحث
المتعلقة بالادلة السمعية مثلا لا هي نفسها وبهذا الاعتبار يندرج في الادلة السمعية
نفي حجية قول الصحابي والاستحسان والمصالح المرسلة وفي الاجتهاد بحث التقليد و
الافتاء والاستفتاء وفي الترجيح حكم الوقف والتخيير وبهذا ظهر انه لو جعل ضمير يختصر
لما يبحث عنه في المختصر او العلم وكان حصر الكلي في الجزئيات لم يبعد والآمدي جعل
كتابه على اربع قواعد الاولى في تحقيق مفهوم اصول الفقه وتعريف موضوعه وغايته ومسائله
وما منه استمداده وتصوير مباديه فاراد بالمبادي ما هو المصطلح من التصورات
والتصديقات التي يبتني عليها المسائل ولم يتعرض المصنف لبيان موضوعية الموضوع
لطول المباحث المتعلقة به مع كونه خارجا عن العلم واورد ما هو من اجزاء العلم اعني تعريف

ماهو

ما هو الموضوع من الكتاب والسنة والاجماع والقياس في بابه كلا لشدة ارتباطه بالمسائل
وفسر الشارح رحمه الله الاستمداد على وجه يتناول ما هو من المقدمات اعني بيان انه من اي علم
يستمد وما هو من المبادي اعني التصورات والتصديقات التي يبتني عليها المسائل
قوله بل يتوقف عليه ذلك اي المقصود بالذات بمعنى انه يفيد زيادة بصيرة في تحصيله
وزيادة اقتدار عليه لا بمعنى امتناع التحصيل بدونه للقطع بان حد العلم وفائدته واستمداده
ليست كذلك قوله لان المقصود اي الغرض الاصلي من الفن هو استنباط الاحكام
والا فمقاصد الفن مسائله قوله استقراء بنى على تشبيه تتبع الاجزاء بتتبع الجزئيات
او على ان الاربعة المذكورة جزئيات للجزء وان كانت اجزاء للعلم او الكتاب فكانه قال
كل ما هو جزؤه فهو غير خارج عما ذكر لان هذا الجزء وذاك كذلك قوله فقد ركب شططا
اي تجاوز حدا لانه لا ينحصر عقلا ولا يتم بالترديد بين النفي والاثبات اذ يرد المنع على النفي
الاخير قوله ويسهل الاستقراء بان يضبط له جميع جزئيات ما هو جزء من العلم
او الكتاب من غير افتقار الى النظر في تفاصيله قوله والا فلا حاجة اليه اصلا بمعنى انه لا يفيد
فائدة تتعلق بالمقصود فلا يناسب تصديره به لما عرفت من ان توقف المقصود
على مثل هذه المباحث واحتياجه اليها ليس بمعنى امتناع حصوله بدونها ولذا قال في
بيان مثل هذا الاحتياج ليكون على بصيرة في طلبه وليزداد جدا في طلبه ونحو
ذلك قوله وقد ذكر من مبادي العلم اي مما يبتدأ به قبل الشروع في مقاصد العلم سواء
كانت خارجة عنه وتسمى مقدمات كمعرفة الحد والغاية وبيان الموضوع والاستمداد او
داخلة وتسمى مبادي كتصور الموضوع والاعراض الذاتية والتصديقات التي منها يتألف

فبا سات العلم آه لو ارید المبادی المصطلح علیها لم یصح جعل الحد والفاید و الاستمداد

اجالا منها ولو ارید ما سماه المصنف مبادی کانت کلمة من لغوا لان المذکور نفس المبادی

لا بعض منها قوله حقه ان یعرفها ای الاسبت بحاله والاعون علی تحصیل مراده لان ما

ذکر من قوله لم یامن الخ لا یفید اللزوم ولذا قال فی آخر الکلام لیکون علی بصیرة فی طلبه قوله

کل علم مسائل کثیرة لاشک ان من اجزا العلم الموضوعات اعنی التصدیق بهلیتها ومنها المبادی

التصوریه والتصدیقیه علی ما مر لکن لما کان کلامه فیما هو المطلوب فی العلم والمقصود منه

اقتصر علی ذکر المسائل قوله فان کان حقیقه مسمی اسمه ذلک ینبغی ان یعلم ان جهة الوحدة للعلم بالذات

والحقیقه هو الموضوع لا غیر لانه لا معنی لکون هذا علما وذاک علما آخر سوی انه یبحث هذا

عن احوال شیء وذاک عن احوال شیء آخر ثم یتبعه ذلک یکون لهذا تعریف وغایة او خاصة ولذاک

تعریف وغایه او خاصة آخر وتحقیق الحقیقی ما یوخذ من الموضوع بان یقال هو علم یبحث عن

احوال کذا کذا وهذا تصور لمفهوم العلم وحقیقته واما ذاته وهویته فهو التصدیق با

لمسائل علی التفصیل ولا خفاء فی ان جهة الوحدة لا یلزم ان یکون محموله کالموضوع والغایة

والخاصة لازمه بینه فالشارح ان اراد حصر جهة الوحدة فی الحد والرسم فلیس بصحیح وان

اراد حصر التعریف الماخوذ منها فیهما فالتقریب غیر تام لان الاحتیاج الی معرفة جهة

الوحدة لا یوجب الاحتیاج الی التصور بالحد او الرسم لجواز ان یعرف بجهة لغوی ویحصل

التصریح باعتبارها قوله لیخرج عن العبث ای الفعل لا لفایدة لانه اذا لم یعرف

فایدة العلم ربما یکون عابثا فی طلبه والفایدة اسم للغایة من حیث حصولها من الفعل

والغرض اسم لها من حیث کونها مقصودة للفاعل فربما لا یتوافقان کما اذا حاول

الاحتراز

الاحتراز عن الخطار فی الفکر واشتغل بعلم النحو قوله عند روم التحقیق یعنی ان المبادی الغیر

البینه لعلم الاصول مثلا المبینه فی علم آخر وان کان تسلیمها کافیا فی الاصول لکن عند قصد

تحقیقه والاحاطة بدلایله بحیث لا یبقی شیء من المقدمات غیر مبینة عند المستدل یلزم

الرجوع الی العلم الآخر قوله مما لا بد من تصوره کالاشیاء المستعمله فی العلم من الموضوع و

اجزائه وجزئیاته واعراضه الذاتیة ومن تسلیمه کالتصدیقات الغیر البینه التی تبین فی

علم آخر او فی هذا العلم لکن بمسائل لا یتوقف علیها دلیله یلزم الدور او من تحقیقه کالتصدیقات

البینه التی یجب قبولها وتسمی القضایا المتعارفه قوله یشعر بمدح یعنی باعتبار مفهومه الغیر

العلمی وان لم یکن مما یقصد عند استعمال اللفظ علما قوله فله بکل اعتبار حد الضمیر راجع

الی اصول الفقه لکن المراد بالمرجع اللفظ وبالضمیر المدلول وکذا فی قوله اما حده لقبا المراد

بالضمیر المدلول ولقبا حال عنه باعتبار اللفظ کانه قال اما حده حال کون لفظه لقبا

فالعلم بالقواعد والمراد بالعلم الاعتقاد الجازم المطابق او الملکة التی هی مبدا تفاصیل

القواعد والقواعد هی القضایا الکلیه التی تنطبق علی جزئیاتها عند تعرف احکامها

والاحکام المستنبطة هی القضایا والنسب التامة مثل قولنا الحج واجب ومعنی

انتسابها الی الشرع ثبوتها به والی الفرع تعلقها به ولو ارید بها الخطابات المتعلقة

بافعال المکلفین لکان ذکر الشرعیه والفرعیه مستدرکا قوله وهی ای الاحکام الشرعیه

الفرعیه لا تکاد تتناهی لعدم تناهی جزئیات متعلقاتها من المحکوم علیه وبه وفیه

بمعنی انه لا ینتهی الی حد لا یکون بعده جزئی آخر ما دام دار التکلیف ولا خفاء فی امتناع

احاطة القوى البشرية بذلك فلا يمكن لاحد ان يحفظها كلها لوقت الحاجة فربطها
الشارع بادلة كلية تفصيلية من عمومات وعلل فالعمومات كقوله تعالى اقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقوله تعالى انما الخمر الآية والعلل كما استنبط
من ان علة حرمة الخمر الاسكار ليجرى في غيرها من المسكرات وعلة حرمة الربوا الطعم و
الجنس الى غير ذلك من الجزئيات فقوله من عمومات وعلل بيان للادلة الكلية وقوله تفصيلية
صفة لادلة او لعمومات وعلل وهو الاظهر والمقصود واحد وفيه احتراز عن الادلة الاجمالية
مثل كون الكتاب او الاجماع حجة وقد يتوهم ان تفصيلية صفة علل وانه عطف على ادلة وليس
مستقيم لان قوله اى كل مسئلة مسئلة بدليل دليل بيان لذلك وتفسير وجميع ذلك شرح
لاستنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية ولا يستقيم الا على ما ذكرنا قوله
واذ ليس في وسع الكل ايضا يعنى كما ليس في وسعهم الحفظ ليس في وسعهم الانتهاض للاستنباط
لتوقفها اى الاحكام يعنى لاستنباطها ولا يحسن تذكير الضمير ليعود الى الاستنباط او الانتهاض
له فان قيل لو توقف على ادوات يستغرق تحصيلها العمر لم يكن في وسع احد لانقضاء
العمر في تحصيل الادوات قلنا نعم لو لم يكن بعضهم لبعض ظهيرا ولهذا قالوا ان العلوم انما
تتم بتلاحق الافكار قوله وكان ينبغى عطف على ليس في وسع الكل قوله فدونوا اى جمعوا
ذلك المذكور من الاحكام والمسائل المستنبطة من ادلتها التفصيلية وسموا العلم الحاصل
للمجتهدين بتلك المسائل من تلك الدلايل فقها قوله الى مقدمات كلية مثل قولنا كل ما امر به الشارع
فهو واجب وكل ما دل عليه القياس فهو ثابت ثم يجعل مثل هذه المقدمة كبرى لصغرى سهلة

الحصول

الحصول لتخرج المسئلة الفقهية من القوة الى الفعل كما يقال الحج مما امر به الشارع وكل ما امر به
الشارع فهو واجب وشرب النبيذ مما دل القياس على حرمته وكل ما دل القياس على حرمته
فهو حرام وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى احوال الادلة والاحكام ليتم كلية تلك
المقدمة اذ الامر قد لا يكون للوجوب والذى للوجوب قد لا يثبت موجبه لنسخ او وجود
معارض والقياس قد لا يوجب لانتفاء شرط او وجود مانع الى غير ذلك من التفاصيل
قوله فلم يروا من الراى ونصحا مفعول له لمضمونه اى تعرضوا لتلك المقدمات مع ما يتعلق
بها من الاحتجاجات والاختلافات والاسولة والاجوبة نصحا لمن بعدهم واعانة فكان حاصله
ما ذكرنا لان الاسم انما وضع لهذا العلم المخصوص فلا يكون له حقيقة سوى ذلك لما تقرر
من انهم اذا حصلوا مفهوما ووضعوا بازائه اسما كان ذلك حقيقة مسماه فلا يقدح في
كونه حدا اشتماله على ما هو خارج من العلم كالمتعلق والغاية ونحو ذلك قوله وفوائد
قد ظهرت اى وقع الاحتراز عن العلم بالجزئيات وبالقواعد المختصة بالذات او
المتوصل بها الى استنباط غير الاحكام كالصناعات او الاحكام الغير الشرعية مثل
العقليات والاصطلاحات او الشرعية الاصلية كالاعتقادات او الشرعية الفرعية
من ادلتها الاجمالية كقواعد الكلام والعربية اذ لا اختصاص لها باستنباط كل حكم حكم
من دليل دليل كما في قواعد الاصول اذ لا مزيد فيها على ان الكتاب او السنة مثلا صدق
وحق ولا يرد علم الخلاف اذ لا يتوصل بقواعده الى الاستنباط بل الى حفظ المستنبطات
او هدمها من غير تعلق لها بخصوصيات الاحكام وكذا علم الحساب اذ التوصل
بقواعده في مثل له على خمسة في خمسة الى تعيين مقدار المقر به لا الى وجوبه الذى هو حكم

قوله

لها

شرعي ولو اتفق في علم الخلاف مثلا ذكر قاعدة متعلقة بخصوص الاستنباط كان
من مسائل الاصول ولا امتناع في اشتراك علمين في مسئلة باعتبارين وما يقال
ان قواعد الخلاف لا يتوصل بها الى استنباط جميع الاحكام بل بعضها ليس بشي لانه لا
ينفي كونها من الاصول كسائر قواعده قوله من حيث يصح تركيبها مثلا لابد في معرفة البيت
من معرفة الارض والجدار والسقف من حيث يصح تاليف البيت منها لا من حيث انها جواهر
او اعراض قديمة او حادثة وكذا لابد في معرفة المركب الاضافي من معرفة كل من جزئيه من حيث
يصح اضافة احدهما الى الآخر وذلك بمعرفة مدلوليهما من غير توقف على انه ثلاثي او رباعي
مجرد او مزيد معرب او مبني الى غير ذلك قوله وذلك ان الاصل يعني انه يطلق في اصطلاح الفقهاء
والاصوليين على معان احدها الدليل وقد قامت القرينة ههنا على انه المراد قوله وبهذا
القيد يعني قد سبق ان الفقه اسم للعلم الحاصل للمجتهدين المستنبطين للاحكام من
ادلتها التفصيلية فعلم الرسول وجبرئيل عليهما السلام لا يكون فقها لانه قد حصل بالادلة
ضرورة لا طلبا واكتسابا فحين لم يذكر الاستنباط في تعريف الفقه احتيج الى قيد الاستدلال
احترازا عنه وبعضهم يرى انه ليس علما عن الادلة لان حصول العلم عن الادلة مشعر بكونه
بطريق الاستدلال اذ الحاصل بطريق الضرورة يكون معها لا عنها لان معنى الدليل ما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري فلا يفهم من حصول العلم عنه الا التوصل
اليه بالنظر فيه فعلى هذا يكون هذا القيد للدلالة مطابقة على ما دل عليه الكلام التزاما او
لدفع وهم من يغفل عن هذا اللزوم ويظن ان مثل علم الرسول عن الادلة او لبيان ان الفقه
يكون بطريق الاستدلال البتة وان لم يكن تركه في التعريف مخلا واما ما يقال من ان قوله

عن

عن ادلتها ليس متعلقا بالعلم بل بالاحكام او بالفرعية بمعنى انه متفرع عن الادلة
فيصدق على علم الله والرسول وعلم المقلد ويحترز عنه بقيد الاستدلال فلم يلتفت
اليه الشارح لبعده قوله واعلم قال الامام في المحصول اما اصول الفقه فاعلم ان
اضافة الاسم الى الشيء تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عينت له
لفظة المضاف يقال هذا مكتوب زيد والمراد ما ذكرنا ولما لم يكن هذا مطردا في مثل دار
زيد وفرسه خصه الشارح باسم المعنى وهو ما يدل على معنى زائد على الذات بخلاف اسم العين
وهو ما يدل على نفس الذات فانه لا دلالة في اضافته الى الشيء على خصوصية الاختصاص
وانت خبير بان جميع الصفات اسماء المعاني خلاف الاصطلاح فالاولى ما ذكرنا في شرح
التنقيح من تخصيص هذا الحكم بالمشتق وما في معناه كالاصل مثلا فانه بمعنى الدليل او بمعنى
المبتنى عليه والمستند اليه ولهذا جزمنا بان الشرع في قولهم اصول الشرع بمعنى
المشروع لا الشارع ليصح هذا الاختصاص ولو حمل اسم المعنى على ما يدل بالمطابقة
على معنى مقوم بالغير لم يستقم على ما لا يخفى قوله ونقل الى ما ذكرناه وهو العلم بالقواعد
المذكورة علما ما يتناول البحث عن احوال الادلة والاجتهاد والترجيح قوله ولو حمل
يعني لا ضرورة الى جعل اصول الفقه بمعنى ادلته ثم النقل الى العلم بالقواعد المذكورة بل يجوز
ان يجعل اصول الفقه بمعنى ما يبتنى الفقه عليه ويستند اليه ويكون شاملا لمباحث
الادلة والاجتهاد والترجيح لاشتراكها في ابتناء الفقه عليها ويكون اطلاقها
على العلم المخصوص اما على حذف المضاف اي علم الاصول او على صيرورتها بالغلبة
علما قوله ان كان المراد البعض فان قيل لا حرج في ان يكون المراد هو البعض او

الجميع لجواز ان يراد الجنس بحيث يصدق على الكل والبعض وايضا لا جهة للتعبير
بالاحكام عن البعض بخصوصه قلنا المقصود الحصر في الجميع وفيما يصدق على
البعض ايضا يعني ان الاحكام اما للاستغراق واما للجنس فيصدق على الكل و
البعض المعين والمبهم والاكثر لكن لا يخفى ان دخول المقلد انما يلزم على تقدير
ارادة البعض على الاطلاق واما ارادة المعين او الاكثر على ما اختاره الآمدي
حيث قال هو العلم بجملة غالبة من الاحكام فتفرق بانها ردّ الى الجهالة ومعنى دخول المقلد
صدق الحد على علمه ببعض الاحكام اذا حصلها عن ادلتها بالاستدلال لعلو رتبته
في العلم وان لم يبلغ درجة الاجتهاد واما الجواب فمبناه على ان المراد بالعلم بالاحكام
ما يقابل الظن وبالادلة التفصيلية الامارات التي تفيد الظن وان العمل بموجب الظن
واجب قطعا على المجتهد دون المقلد لا يعني ان الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بل
بمعنى انه يجب عليه الجزم بوجوب ما دلت الامارة على وجوبه وحرمة ما دلت الامارة
على حرمته وهكذا فالمجتهد هو الذي يفضي به ظنه الحاصل من الامارة الى العلم بالاحكام
بهذا المعنى بخلاف المقلد فان ظنه لا يصير وسيلة له الى العلم وهذا ما تفرد به الشارح
وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان الفقه من باب الظن فكيف اطلق عليه العلم الا انه
نشكل بالاحكام المستنبطة من الادلة القطعية كالكتاب والسنة المتواترة والا
جماع وان سميت امارات يعني انها معرفات وعلامات نصبها الشارع للاحكام
لا موجبات واما غيره من الشارحين فحاصل تقريرهم وجهان الاول لانم ان المقلد
ليس بفقيه فان المراد بالادلة الامارات وقول امامه امارة له وفساده بين وثانيهما

٧

لانم ان علم المقلد حاصل عن الامارات التي نصبها الشارع اذ لا يتمكن من الاستدلال
بها والاستنباط عنها الا المجتهد لكونها ظنيات قد تتعارض فيفتقر الى ترجيح
وهو ايضا فاسد لما مر من ان المراد بالمقلد ليس العامي الذي لا يتمكن من الاستدلال
اصلا والامكان للسؤال شبهة ورود قوله وهو ان يكون اشارة الى دفع ما يقال ان
التهيؤ القريب غير معلوم والبعيد حاصل لكل احد يعني ان التهيؤ القريب المختص
بالمجتهد هو حصول ما يكفي في استعلام الجميع من المآخذ والاسباب والشروط واطلاق
العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه يقال لفلان علم النحو ولا يراد ان مسائله
حاضرة عنده على التفصيل وهذا ما يقال ان العلم عبارة عن ملكة بها يقتدر على ادراكات
جزئية وان وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتي ادراك وان العلم صفة يتجلى بها المذكور
قوله ويعلم لوقوعه اي لوقوع خطاب التكليف يعني لزوم امتثاله ووجوب العمل بموجبه
لاستناده الى الباري تعالى قوله ويتوقف اي معرفة الباري على ادلة حدوث العالم اذ
المحوج الى السبب عندنا هو الحدوث قوله وايضا انه اي كون الكتاب والسنة والاجماع
حجة يتوقف على صدق المبلغ لان العلم بان هذا كتاب الله وان البينة على المدعي وان الامة
لا تجتمع على الضلالة وان اتباع سبيل المؤمنين واجب انما يحصل لنا باخباره وهو لى
صدق المبلغ اعني العلم به يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه قوله وتتوقف اي دلالة
المعجزة على ما عنه خلق الاعمال حيث المؤثر ان هو الله تعالى وحده وعلى اثبات العلم والقدرة
لله تعالى ليصح منه ايجاد الامر الخارق للعادة على وفق دعوى النبي عليه السلام قصدا
الى تصديقه في دعواه قوله واما الاحكام يريد ان وجه استمداد الاصول من الاحكام انما

هو من جهة مبادیه التصوریه اذ لابد فیه من تصور الاحکام الخمسة لیمکن اثباتها او نفیها
لا التصدیقیه بان یعلم اثباتها او نفیها فی آحاد المسائل علی ما فی الفقه من العلم بوجوب الحج
وحرمة الخمر وغیر ذلک بطریق النظر والاستدلال لانه یتوقف علی معرفة احوال الادلة
فلو توقفت هی علیه کان دورا هذا ظاهر کلام الآمدی وبعض الشارحین ویرد علیه انه
لو ارید اثبات الاحکام ونفیها لافعال المکلفین علی ما فی الفقه لم یلزم الاصولی تصورها
لان ذلک فایدة الاصول بمعنی غایته وغرضه لا بمعنی عرضه مقاصده ومسائله فلا یلزم الا
صولی من حیث هو اصولی التصدیق بها ولا تصور اطرافها وهذا کما ان المنطق آلة لاکتساب
العلوم ولیست تصورات محمولات مسائلها من مبادیه وایضا لزوم الدور علی تقدیر
ان یراد الاثبات والنفی علی وجه آخر کما فی الاصول مثلا فلذلک جعل الشارح المحقق الاثبات
والنفی اعم مما فی الاصول والفقه لیلزم الاصولی تصورها لکن لما کانت فی الفقه محمولات
لمسائله واعراضا ذاتیه لموضوعه وفی الاصول متعلقات للمحمولات اذ معنی قولنا الامر للوجوب
انه یفید الوجوب جعلت فی الفقه مبادی استقلالا وفی الاصول استمدادا ثم نفی کون
المراد العلم باثباتها او نفیها علی ما فی الفقه لان ذلک فایدة علم الاصول بمعنی غایته وغرضه
فیتاخر عنه ضرورة فلو توقف علم الاصول علیه کان دورا ولم یتعرض لنفی کون المراد الاثبات
والنفی علی ما فی الاصول لظهور ان ذلک من مسائله لا من مبادیه وبهذا یندفع ما یورد الشارح
علی کلام الآمدی لا یقال المراد بعلم الاصول الملکة والتهیؤ للعلم بجمیع القواعد والعلم
باثبات الاحکام علی التفصیل فایدة له متاخر حصولها عنه اما علی الوجه الذی فی الاصول
فبالذات واما علی الوجه الذی فی الفقه فبالواسطة فلو کان من مبادیه لزم الدور لانا

نقول

نقول اذا اعلما اجزاء العلوم الموضوعات والمبادی والمسائل لا یراد بالعلوم تلک
الملکات والاستعدادات وهو ظاهر ولعامل ان یمنع لزوم الدور مستندا بانا لا نفسر
بکون الشیء من مبادی علم توقف کل مسئلة مسئلة علیه ولا بکون الشیء من فوایده توقفه علی
کل مسئلة مسئلة فیکون الشیء لاثبات من المبادی لتوقف بعض المسائل علیه ومن الفوائد
لتوقفه علی بعض المسائل لا یکون دورا .. وستقف یعنی ان المصنف رحمه الله جعل تصورات
الاحکام من المبادی ونفی ان یکون التصدیقات التی محمولاتها الاحکام منها وقد ذکر فی المبادی
من الاحکام تصدیقات موضوعاتها الاحکام مثل ان الواجب الموسع وقته جمیع الوقت
او اوله او آخره وان المندوب هل هو تکلیف وان الحکم حاکمه الشرع او العقل الی غیر ذلک ولا
خفاء فی انها خارجة عن تصور الاحکام من المبادی وعن اثباتها او نفیها الذی هو من الفوائد فان
کانت من المبادی لم ینحصر المراد فی تصور الاحکام وان کانت علی سبیل الاستطراد وتکمیل
الصناعة لم یصح قوله والا جاء الدور لجواز ان یراد مثل هذا الاثبات والنفی ویمکن ان یقال الاستمداد
من الشیء لا یکون الا فیما یبین فی علم الاحکام الا تصوراتها والتصدیق باثباتها او نفیها وهو
یوجب الدور فینحصر المراد فی التصور وهذا لا ینافی اثبات الاحکام للاحکام استطرادا لا استمدادا
لما کان استمداده من المواضع الثلثة ای الکلام والعربیة والاحکام والآمدی یسمیها المبادی
الکلامیه والمبادی اللغویة والمبادی الفقهیه والشارح المحقق کانه یتحاشی عن التصریح بان
الاصول یستمد من الفقه استبعادا منه لکون مبادی العلم مبیّنة فی علم ادنی مع انه لم یتبین
بیان تصورات الاحکام فی علم الفقه فلذا قال ههنا المواضع الثلثة دون العلوم الثلثة
ونقول فی بحث الاحکام قد استوفی مبادی هذا العلم من اللغات وهاهنا من مبادیه من الاحکام

فی مسلکه

على انه قد ذكر فيما سبق ان الاستمداد اجمالا بيان انه من اى علم يستمد وبالجملة من داب الشارح
رحمه الله فى هذا الكتاب سوق الكلام فى مظان اللبس على وجه الابهام والاحتراز عن التصريح
بالمرام والحق ان مبادى العلم قد يبين فى علم ادنى على ما صرح به ابن سينا وان سان موضوع الاحكام
وظيفة الفقه لكونها محمولات مسائله هذا وكلام المصنف بعد مضطرب لانه زاد فى المبادى
المتعلقة بالاحكام كثيرا من المسائل التى ليست من الفقه واورد المباحث المتعلقة بالعربية بعضها
بعضها فى المبادى كالحقيقة والمجاز والاشتراك وبعضها فى المقاصد كالعموم والخصوص والمنطوق
والمفهوم ولم يورد فى المبادى الكلامية شيئا مما يتعلق بمعرفة البارى وصدق المبلغ ودلالة
المعجزة لان ذلك فى نظر الاصولى بمنزلة البديهى بل اقتصر على ما لا يبعد ان يكون بالنسبة الى الكلام ايضا
من المبادى بل المقدمات بل ليس له اختصاص بالكلام كمباحث النظر الذى ساير العلوم فيه
متساوية الاقدام نعم لما لم يكن فى العلوم الاسلامية ما يناسبه مباحث النظر والاستدلال سوى
علم الكلام اضافوها اليه وفى قوله مبادى الكلام دون المبادى الكلامية رمز الى ما ذكرنا ولا يبعد
بعيد لما فيه من اطلاق لفظ المرشد على معناه الحقيقى والمجازى جميعا الا ان يأول بان الدليل لغة ما
يطلق عليه لفظ المرشد ثم ههنا بحث اما اولا فلان الدليل فعيل بمعنى فاعل من الدلالة وهى اعم من
الارشاد والهداية واما ثانيا فلان قولنا الدليل لغة كذا معناه ان ذلك مفهومه بحسب وضع اللغة
فلا يصح فى المعنى المجازى وليس هذا بمصرح فى كلام الامدى لانه قال اما الدليل فقد يطلق فى اللغة
بمعنى الدال وهو الناصب للدليل وقيل الذاكر له وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد وهو المسمى دليلا
فى عرف الفقهاء سواء اوصل الى علم او ظن والاصوليون يفرقون فيخصون الدليل بما يوصل الى علم
والامارة بما يوصل الى ظن فحق عند الفقهاء ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وعند

الاصوليين ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبرى والاقرب ان اصطلاح الاصوليين ما ذكره
الشارح **قوله** الدليل على الصانع هو الصانع لانه الذى نصب العالم دليلا عليه او العالم
بكسر اللام لانه الذى يذكر للمستدل كون العالم دليلا على الصانع او العالم بفتح اللام لانه الذى
به الارشاد **قوله** لان الدليل لا يخرج يعنى ان الدليل معروض الدلالة وهى كون الشئ بحيث يفيد
العلم عند النظر فيه وهذا حاصل نظر فيه او لم ينظر **قوله** وقيد النظر بالصحيح صحة النظر ان يكون
فى وجه الدلالة اعنى ما به ينتقل الذهن كالحدوث للعالم وفساده بخلافه فلو اطلق النظر لفهم منه ان
الدليل يجب ان يمكن التوصل به الى المطلوب الخبرى باى نظر كان ولا خفاء فى ان العالم دليل
الصانع ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر الفاسد اما صورة فظاهر واما مادة فكما فى قولنا
العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلا سفاء وجه الدلالة اذ ليس البساطة مما ينتقل منه الذهن
الى ثبوت الصانع وان افضى اليه فى الجملة فان قيل لا حاجة الى الملط يستلزم المطلب التوصل
اليه لا محالة قلنا نعم فان منع التوصل بمعنى وجه الدلالة بخلاف الافضاء ثم مبنى كلام الشارح على
ان المراد بما يمكن هو الموجود العينى الذى به التوصل كالعالم لا القضايا والمصدقات
على انها لو كانت مرادة يجب ان تعتبر مجردة عن الترتيب اذ لا معنى للنظر وحركة النفس
فى الامور الحاضرة المرتبة **قوله** اى الظن منه يعنى من الدليل يعنى ان الامارة هو الشئ الذى يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى الظن بمطلوب خبرى كالنار لوجود الدخان **قوله** فعولان يعنون
بالقول المركب التام اى الذى يصح السكوت عليه والاولى ان يزاد قيد احتمال الصدق و
الكذب **قوله** البرهانى هو القياس المولف من المقدمات اليقينية الواجبة القبول والظنى
يتناول الخطابى المولف من المظنونات او منها ومن المقبولات والجدلى المولف من المشهورات
المقبولات

لعله ليس مع هذا الفعل [illegible] النظر وفساده بل [illegible] لا يعوا العقل حتى [illegible] جميع المادة [illegible]

الافضاء

فيه تامل

او منهاو من المسلمات واما الشعري فهو المولف من المخيلات والسفسطي فهو المولف
من بالقضايا الواجبه القبول فجميع تلك الاقيسه يحصل عنها نتيجه وان لم تكن في غير البرهاني
على سبيل اللزوم اذ تختص بالبرهاني منه اي من القياس فان قيل قد اطبق جمهور المنطقيين على
قيد الاستلزام في تعريف القياس وجعلوه شاملا للبرهاني والظني والشعري والسفسطي
قلنا نعم لكن مع زيادة قيد آخر هو قيد التسليم وذلك انهم قالوا هو قول مولف من قضايا متى
سلمت لزم عنها لذاته قول آخر فاللزوم في الكل انما هو على تقدير التسليم واما بدونه فلا يكون
في غير البرهاني ويقينه فما هو اقرب الى اللزوم كالظني فانه لا علاقة بين الظن وبين شي بما بحيث
يمتنع تخلفه عنه لانتفاء الظن مع بقاء سببه كالغيم الرطب يكون امارة للمطر ثم يزول ظن
المطر بسبب من الاسباب مع بقاء الغيم بحاله قوله وفيه بحث وهو ان الممكنات مستندة
الى الله تعالى ابتداء فالعلم والظن عقيب الدليل والامارة يخلق الله تعالى من غير تاثير لهما وايجاب
ومعنى استلزام الدليل العلم استعقابه اياه عادة فلا يبعد ان يستلزم الامارة الظن بهذا
المعنى وتخلف عنها بناء على ان الله تعالى لا يخلقه عقيبها والجواب ان الاستعقاب العادي
يمنع التخلف عادة وان جاز عقلا حتى لو وقع كان من خوارق العادة وتخلف الظن عن الامارة
ليس كذلك بخلاف تخلف العلم عن الدليل قوله ولابد من مستلزم هذا على تفسير المنطقيين ظاهر
واما على تفسير الاصوليين فهو المقصود بالبيان ههنا المقدمتين انما تكون على تقدير النظر واليه
اشار بقوله ليكون الحاصل خبريا يعني اذا كان المستلزم حاصلا للاصغر يكون اللازم حاصلا
له ضرورة فيحصل مطلوب خبري هو النتيجه فحصول المستلزم للاصغر ليس مضمون النتيجه
على ما يسبق الى الوهم بل مضمون الصغرى قوله لتبنى احديهما عن اللزوم هي الكبرى

في الشكل الاول قدمها في البيان لان الملزوم من حيث هو ملزوم انما يكون بعد اللزوم قوله
مهما جعلنا المطلوب لما كان الظاهر ان المطلوب هو النتيجه والمستلزم هو الحد الاوسط
وحصوله للاصغر هو حمله عليه بالايجاب توهم اكثر الشارحين ان ما ذكره انما يصح في الشكل
الاول والضرب الاول والثالث من الشكل الثالث لا في الاستثنائي ولا في باقي الضروب والا
ما صغراه سالبه او الوسط موضوع وبعضهم فهم من المطلوب الاكبر فجعل هذا مختصا بالضرب
الاول والثالث من الشكل الاول اذ فيهما لزوم الاكبر للاوسط وثبوت الاوسط للا
صغر على انه لو اجرى على ظاهره لم يصح الا في الكبرى الضرورية فذهب الشارح المحقق الى ان
مرادهم والتحقيق ان المراد بالمطلوب النفي والاثبات بين الاكبر والاصغر وبالمستلزم
الاثبات او النفي بين الاوسط والاصغر فلا بد من مقدمة للاثبات او النفي الذي هو نفس المستلزم
واخرى لبيان الاستلزام وحاصل ذلك ان الاصغر قد حصل نسبة الاوسط اليه فهي مستلزمة
لنسبة الاكبر ايضا اليه وهذا حقيقة الشكل الاول الذي هو مرجع الكل كانه قيل الاصغر قد
نسب اليه الاوسط وكل ما نسب اليه الاوسط نسب اليه الاكبر ولا يخفى ان في جعل المستلزم
بهذا المعنى حاصلا للمحكوم عليه نوع تكلف والاظهر ان المستلزم هو الاوسط ومعنى حصوله
للاصغر نسبته اليه وتعلقه به بحمله على الاصغر او حمل الاصغر عليه ايجابا او سلبا قوله انتقالا
بالقصد احترازا عن الحدس وعما يتوارد على النفس من المعاني بلا قصد قوله وقول الامدي لما
كان المراد بالفكر والنظر في عبارة المتقدمين واحدا زعم الامدي ان مراد القاضي ابي بكر في هذا
التعريف ان يفسر النظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى ثم يعرفه بما يطلب به علم او ظن ولا
يشكل انه بعيد لم يعهد مثله في التعريفات ولا يفهم من اللفظ مع ان التفسير بالذي يطلب به

علم او ظن بتنقض بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالدليل نفسه وعلى هذا التعريف
اسوله اقواها ان الظن الغير المطابق جهل لا يطلبه عاقل وما يعلم مطابقته علم فلا حاجة الى
ذكر الظن والجواب ان المطابق يطلب لا من حيث الجزم بل من حيث الرجحان قوله واستبعد
قال حجة الاسلام رحمه الله ربما يعسر تحديد العلم على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس و
الفصل لان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية كرائحة المسك فكيف في الادراكات
لكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان نميزه عما يلتبس به من الادراكات
فيتميز عن الظن والشك بالجزم وعن الجهل بالمطابقة وعن اعتقاد المقلد بان الاعتقاد يبقى
مع تغير المعتقد ويصير جهلا بخلاف العلم وبعد هذا التقسيم والتمييز يكاد يرتسم العلم في
النفس بحقيقته ومعناه واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما
انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع
الصور في المرآة كذلك العلم عبارة عن انطباع صور المعقولات في العقل فالنفس بمنزلة حديد
المرآة وغريزتها التي بها تتهيأ لقبول الصور اعني العقل بمنزلة صقالة المرآة واستدارتها و
حصول الصورة في مرآة العقل هو العلم فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا
المثال يفهمك حقيقة العلم هذا ملخص كلامه في المستصفى وبه يتبين ان مراده عسر تحديده با
لحد الحقيقي لا ما نحن فيه وان ليس مراده بالمثال جزئيا من جزئياته كما في اعتقادنا ان الواحد
نصف الاثنين على ما فهم الشارح قوله يخرجه اي يخرج التقسيم ذلك الشيء كما يقال الاعتقاد
اما ان يكون مطابقا اولا والمطابق اما ان يكون جازما اولا والجازم اما ان يكون ثابتا اولا
فهذا التقسيم قد اخرج لنا اعتقادا جازما مطابقا ثابتا فسميناه العلم قوله ولا يصلح للتعريف

فيه

11

فيه بحث لان المعتبر في الرسم هو كون اللازم مختصا بالماهية شاملا لافرادها منتفيا عما عداها
واما كون ذلك بينا فلا اذ لا يشترط العلم بالاختصاص فضلا عن كونه بينا وما يقال من ان
التعريف لا يكون الا باللازم البين فمعناه ان يكون بحيث يحصل منه الانتقال الى الملزوم البتة
قوله والا لم يحصل الجهل لاحد يعني لو كنا نعلم بعضنا بطلان بعض ان اي اعتقاد مطابق واية غير
مطابق لم يكن شيء من اعتقاداتنا جهلا لعلمنا حينئذ بانه هل هو مطابق ام لا باعتبار ذلك
الضابط قوله الاول حاصله ان تصور العلم لو كان كسبيا لتوقف تصور حقيقة العلم على تصور
الغير لكن تصور الغير موقوف على العلم فيدور والجواب منع لزوم الدور وانما يلزم لو توقف تصور
الغير على تصور حقيقة العلم وليس كذلك بل على حصول فرد من افراد العلم متعلق بذلك الغير وعلى
العبارة مواخذة وان كان كلاما على السند وهو ان تصور الغير نفس حصول العلم به فكيف
يتوقف عليه وغاية ما تكلف الشارح العلامة ان تصور الشيء اخص من العلم به ضرورة
تقيده بعدم الحكم فيتوقف عليه ولا يخفى ضعفه قوله اي معلوم بالضرورة هذا التفسير للضروري
انما يكون حيث يقع صفة لمتعلق العلم واما اذا وقع صفة للعلم فلا يفهم منه سوى انه حاصل بغير
نظر واكتساب سلمنا لكنه لا يطابق المتن وهو ان كل احد يعلم وجوده ضرورة الا اذا حمل على انه
يعلم العلم بوجوده ولا يخفى بعده سلمنا لكن هذا التفسير يدفع الجواب على الوجه المذكور بيان ذلك
انهم استدلوا بان علم كل احد بوجوده ضروري اي حاصل بلا نظر وهو علم خاص فيكون المطلق
ضروريا فاجيب بان الضروري هو علمه بوجوده لا تصور علمه وحصول العلم بالشيء ضرورة لا يوجب
تصور العلم فضلا عن بداهته فدفع بان كونه عالما بوجوده ضروري اي معلوم بالضرورة بمعنى ان
تصديقه بانه عالم بوجوده ضروري والعلم احد تصورات هذا التصديق فيكون تصوره ضروريا

فاجيب بان التصديق الضروري هو الذي لا يتوقف بعد تصورات الاجزاء على نظر وكسب فهو
لا يستلزم بداهة الاجزاء فدفع بان هذا التصديق ضروري بجميع اجزائه بمعنى انه لا يتوقف على كسب
ونظر اصلا لا في نفس الحكم ولا في اطرافه ضرورة حصوله لمن لا يتاتى منه النظر والاستدلال فعلى هذا
لا يتوجه في الجواب ان تصور العلم ليس بضروري بل ان التصديق انما يتوقف على تصور الاطراف
بوجه والكلام في تصور حقيقة العلم قوله الضروري حصول العلم بعينه فان قيل الضروري والمكتسب
من صفات العلم خاصة فما معنى كون الحصول ضروريا قلنا المراد ان تصور وجوده او تصديقه بانه
موجود ضروري وهو غير تصور العلم فان قيل العلم من صفات النفس فحصوله في النفس تصوره قلنا
تصور الشيء وجوده في النفس وجودا غير متاصل بمعنى ان يرتسم في النفس مثال مطابق له وحصول
العلم بالشيء في النفس وجوده فيها وجودا متاصلا كالكرم والبخل والايمان والكفر وهذا يوجب
الاتصاف لا التصور والاول بالعكس فالكافر يتصور الايمان ولا يتصف به ويتصف بالكفر
ولا يتصوره قوله وذلك انه لا يلزم اتى في تقرير هذا الجواب بعض التطويل ليبين فائدة
قوله او يتقدم تصوره بصيغة عطفا على يتصوره ما ثبت التغاير من حصول العلم وتصوره المصدرية
بمعنى جواز الانفكاك مطلقا اي من الجانبين لان مغايرة التغاير اذ قد يفسر بان المفهوم من هذا ليس
هو المفهوم من الآخر وقد يفسر بجواز الانفكاك فقيل يكفي من جانب وقيل من الجانبين ومبناه على بل هو
ان تصور الشيء بدون حصول نفسه ظاهر فالحاصل ان تصور العلم بعدما انه ليس نفس حصول
العلم ليس لازما له لاحقا ولا شرطا له سابقا فلا يلزم من بداهته بداهته والعجب انه جعل تقدم
التصور على الحصول في بحث الخبر دليلا لا الانفكاك والتغاير حيث قال لا يلزم من حصول امر تصوره
اذ قد يحصل ولا يتصور وقد يتقدم تصوره حصوله فيتصور وهو غير حاصل وذلك لانه قال في المتن

يجوز ان يحصل ضرورة ولا يتصوره او يتقدم تصوره اما بصيغة المضارع وفي بعض
النسخ او تقدم تصوره بصيغة الماضي وههنا ايضا كذلك في كثير من النسخ عطفا على
لا يلزم اي تقدم تصوره على حصوله فينفك عنه فيغايره والحاصل ان تقدم التصور قد
يوجد مع الانتفاء فيكون دليل الانفكاك وقد يوجد مع البقاء فيكون دليل عدم الا
نفكاك قيل انما عدل ههنا عن صيغة الماضي لانه لو تقدم تصور العلم على حصوله لزم بداهة
تصور العلم لان حصول العلم لكل احد بوجوده ضروري بمعنى انه لا يتوقف على كسب اصلا
اذ لا يخلو عنه البله والصبيان والسابق على البديهي اولى ان يكون بديهيا والجواب
ان المراد جواز التقدم في الجملة لا لزومه على ان مثله آت في الخبر ايضا قوله وسيجيء في الخبر يجوز
ان يكون اشارة الى احتمال ان يكون تقدم تصوره بلفظ الماضي وان يكون اشارة الى ما اورده
من ان البداهة تنافي الاستدلال فاجاب بان العلم البديهي بالشيء مغاير للعلم بان ذلك
العلم بديهي ولا يلزم من بداهة الاول بداهة الثاني واعلم ان لهذا الدليل تقريرا آخر وهو انه لو
كان مطلق العلم كسبيا لكان كل علم كسبيا ضرورة ان كسبية الجزء يستلزم كسبية الكل
واللازم باطل ضرورة كثرة التصورات والتصديقات البديهية والجواب ان كسبية مطلق
تصور العلم لا يستلزم الا كسبية تصور كل علم وهو لا ينافي حصول بعض العلوم من التصورات
والتصديقات بلا كسب لما ان حصول الشيء ليس نفس تصوره ولا مشروطا بتصوره قوله
ثم يقول معارضة مبنية على ما ذكره المص من ان التصور الضروري ما لا يتقدمه تصور
يتوقف عليه لانتفاء التركيب في متعلقه كالوجود والشيء وهذا معنى قوله لانه اي البسيط
معناه اي معنى الضروري وليس المراد ان الضروري والبسيط اسمان بمعنى واحد بحسب

تصور مطلق

الاصطلاح من المقن وتقرير المعارضة قياس اقترانى من متصلتين ثم استثنائى فقوله اما
الاولى اشارة الى الملازمة الاولى التى هى الصغرى الاقترانية واما الثانية الى الكبرى كبراه وبيانها
الشارحون بان العلم معنى فلو لم يكن كل معنى علما لزم تركب العلم من المعنى ومن الخصوصية التى
بها يمتاز عن ساير المعانى واعترض بانه انما يلزم لو كان المعنى ذاتيا له فعدل الشارح الى ما لا
يرد عليه هذا المنع وهو انه يلزم ان يكون كل حصول معنى علما لانه ذاتى للعلم لا يعقل ماهيته
بدونه وترتفع بارتفاعه ويلزم ان يكون تمام ماهيته لبساطتها واما بطلان الثانى فلان
حصول المعنى فى العقل قد لا يقارن الجزم والمطابقة والثبات فلا يكون علما لما سيجىء من نفى
وقد يقال لا نم ان كل ما لو رفع عن الذهن ارتفع ماهية العلم عنه يكون ذاتيا له لجواز ان يكون
لازما بينا للماهية الا ان يراد انها ترتفع بارتفاعه وح لا نم ان حصول المعنى كذلك قوله تميزا لا
يحتمل النقيض الظاهر من مثل هذه العبارة انه لا يحتمل نقيض ذلك التميز وفى بعض الشروح ان
المراد يوجب التميز ايجابا لا يحتمل النقيض وفى قول الشارح وهذا يتناول التصور اذ لا نقيض
له اشعار بان المراد نقيض تلك الصفة لانها العلم الذى هو التصور والتصديق وفى آخر كلامه
ما يدل على ان المراد احتمال متعلق التميز لنقيضه حتى انه تعرض فى التصديق نقيض الحكم الثابت
فى متعلق التميز وكانه هو التحقيق واما حمل متعلق التميز على طرفى الحكم كما حمل الشارح متعلق
الحكم النفسى عليه فبعيد ومعنى قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه لان نقيض الشىء رفعه
وسلبه فقيه شائبة الحكم والتصديق لكن هذا يبطل كثيرا من قواعد المنطق ويوجب شمول
التعريف لجميع التصورات الغير المطابقة كما اذا تعقل الانسان حيوانا صاهلا اللهم الا ان
يقال انه ليس بتميز وفى اعتبار النقيض للتصور واخذ التصور العلم مشروطا بالمطابقة وعدم

احتمال

احتمال النقيض ايضا اشكال قوله راى الاشعرى هو ان الاحساس ليس الا علما با
لمدركات الحسية قوله فى الامور المعنوية اى الصور الذهنية كليات كانت او جزئيات
لتقابل الامور العينية وتقييدها بالكليات ليس مستقيم لما ذكر فى المواقف من انه يخل
بطرد الحد اى انعكاسه لانه طرد للحد فى جميع افراد المحدود على ما هو المعنى اللغوى اذ تخرج
العلم بالجزئيات وفى بعض الشروح ان المعنى ههنا فى مقابلة اللفظ لانه محسوس وفساده بين اذ
لا تخرج جميع الاحساسات قوله لتجانس الجواهر الفردة التى هى اصول الاجسام والظاهر
انه لا حاجة الى ذلك فى بيان المقصود اذ يكفى الامكان مع ثبوت القادر المختار كاف علم ان
تعدم الجبل ويوجد الذهب مكانه فلا يكون حجرا وهو معنى النقيض سواء كان عاد... الانقلاب
او لم يكن قوله والتحقيق حاصل كلامه ان المراد بعدم احتمال النقيض جزم العقل بان ليس النقيض
واقعا فى نفس الامر البتة وان كان ممكنا فى ذاته ويمتاز عن الجهل بالمطابقة وعن اعتقاد المقلد
بوجود الموجب وفى كلامه اشعار بان امتناع النقيض عند العقل امتناع ذاتى لانه لما اعتقد
حجرا دائما يمتنع ان لا يكون حجرا فى شىء من الاوقات لامتناع اجتماع النقيضين بالذات
وهو موافق لما ذكره القاضى البيضاوى من ان الجواب بوجهين الاول ان الامكان فى
نفسه لا ينافى الجزم المطابق لموجب وهو معنى عدم احتمال النقيض الثانى ان الجبل فى حال كونه
حجرا لا يمكن ان يكون حجرا ذهبا اى لا حجرا لاستلزامه اجتماع النقيضين وهذا انما يناسب
فيما لا فيه من جعل الامكان نقيض الضرورة بشرط المحمول وكذا قول الشارح المحقق رحمه الله
اذا علم كونه حجرا دائما استحال كونه ذهبا فى شىء من الاوقات اذ دوام الايجاب لا ينافى
امكان السلب وفى بعض الشروح ان المراد ان النقيض ممكن فى نفسه لكنه ممتنع بالغير لان

فتامل

فيه تأمل

النفس قد ثبت بالعادة ان النقيض ممتنع في الخارج وفي بعضها ان المراد بالتجويز العقلي الامكان الخارجي وبالاحتمال الامكان الذهني ونفي الثاني لا ينافي ثبوت الاول وانت خبير

نا الصواب

بانه يجب في العلم عدم احتمال النقيض بوجه من الوجوه وما اشار اليه الشارح من ان معنى عدم احتمال النقيض هو ان العقل لا يجوز بوجه من الوجوه كون الواقع في نفس الامر نقيض ذلك الحكم وان كان من الامور الممكنة كما اذا شاهد حركة زيد او بياض جسم فانه لا يجوز البتة في ذلك الوقت كون زيد ساكنا والجسم اسود بل يقطع بان الواقع هو هذه النسبة لا غير والعلوم العادية من هذا القبيل بخلاف ما اذا اعتقد اعتقادا جازما لا لموجب فانه لا يمتنع ان يظهر الامر على خلاف

قوله

معتقده واعلم قد اشتهر من كلام الامام الرازي ومن تبعه تقسيم التصديق الى العلم والظن والاعتقاد والشك والوهم ولما كان جعل الشك والوهم من اقسام التصديق مخالفا للتحقيق زعم الشارح المحقق ان ما عنه الذكر الحكمي اعم من الحكم والتصديق فيعم الشك والوهم وزعم الشارح

التصورات

العلامة رحمه الله انه يتناول من التصديقات ما يشتمل على نسبة كالمركب التقييدي وانت خبير بان هذا قسم ثالث للعلم غير ما يقسم الى التصور والتصديق وغير ما هو من اقسام التصديق لم يعرف به اصطلاح وجمهور الشارحين على ان الذكر الحكمي هو الكلام اللفظي المشتمل على افادة النسبة وما عنه الذكر الحكمي هو الذكر النفسي المسمى بالكلام النفسي ومتعلقه النسبة التي بين طرفي الذكر النفسي اعني النسبة القائمة بالذهن لا النسبة الخارجية على ما في بعض الشروح اذ لا معنى لاحتمالها النقيض والشارح المحقق رحمه الله فسر الذكر الحكمي بالحكم المذكور وما عنه الذكر الحكمي بالحكم المعقول اذ هو الذي ينبئ عنه المذكور لفظا فتعين ان يكون متعلقه الطرفين اذ لم يبق سوى النسبة الخارجية وهي لا يحتمل احتمال النقيض ولا معنى لوصفها باحتمال نقيض النسبة

تنصيص

المعقولة بخلاف الطرفين فانه اذا تعقل بينهما نسبة فقد يحتملان نقيضها وقد لا يحتملان والحاصل ان الذكر النفسي اما عين النسبة المعقولة او مجموع ما حصل في العقل من الطرفين والنسبة وعلى كل تقدير لا معنى لجعل متعلق النسبة لان متعلق الشيء خارج عنه لا محالة وعلى التقدير الاول وهو الحق يصح جعل متعلقه الطرفين وههنا بحث وهو ان المفهوم من الاثبات والنفي اما ايقاع النسبة وانتزاعها بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والاذعان والقبول لذلك على ما هو حقيقة التصديق والحكم ومعلوم انه لا يتناول الشك والوهم واما وقوع النسبة ولا وقوعها ومعلوم انه على تقدير تحققه في الشك والوهم لا ينقسم الى العلم والظن ونحوهما بل الى المعلوم والمظنون لا يقال المراد حضور النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب لانا نقول هذا على تقدير ان يصدق عليه الاثبات والنفي وما ينبئ عنه الذكر الحكمي لا ينحصر فيما ذكر بل قد يكون مجرد تصور وبالجملة لا يفهم من الاثبات والنفي معنى يتناول الشك والوهم ويصدق على العلم وسائر الاقسام وينحصر فيها وغاية ما يمكن من التكلف انه اراد حضور النسبة لا من حيث مفهومها بل من حيث وقوعها ولا وقوعها على الجزم او الرجحان او التساوي او المرجوحية وعلى هذا فتفسير المتعلق بالنسبة المعقولة في غاية الوضوح لانها متعلق الحضور والادراك المنقسم الى الاقسام والآن المفهوم من احتمال متعلق الشيء للنقيض احتماله لنقيضه لا لنقيض ذلك الشيء على ما اضطر اليه الشارح ولانه اشار في مواضع من هذا الشرح الى ان المتعلق في مثل هذا المقام هو ما يتعلق به العلم والتمييز قوله سواء صدر عنه اشارة الى انه لا ينبغي ان يفهم مما عنه الذكر الحكمي ان يكون قد عبر عنه بالكلام اللفظي البتة بل ما من شانه ذلك وفيه تنبيه على ان معنى عن كما يجوز ان يكون فعل الانباء يجوز ان يكون فعل الصدور لكن الصدور الفعل عن الفاعل

سقض بمثل العوم العاملة بل يمنع ان يكون باعثا عليه وسببا فيه في الجملة قوله دون الاعتقاد
اشارة الى ان الاعتقاد كما يطلق على ما يقابل العلم والظن يطلق على ما يشملها قوله اعتقاد
بسيط دفع لما قد سبق الى بعض الاذهان من ان في الظن اعتقادين اعتقاد ان النسبة واقعة وان
لاوقوعها محتمل احتمالا مرجوحا فان قلت يفهم انه جعل الاعتقاد مما يحتمل النقيض في الجملة وليس
ذلك عند المعتقد لانه جازم ولا في نفس الامر لان ما في نفس الامر لا يكون الا الثبوت على القطع او الا
بناء على القطع ولا هو ايضا بمعنى الجواز العقلي من حيث كون الحكم من الامور الممكنة فيكون نقيضه
ايضا ممكنا نظرا الى ذاته لان ذلك لا يقدح في كون الحكم لا يحتمل النقيض بوجه كما في العاديات فانها
علوم لا اعتقادات بل معناه ان طرفي حكم المعتقد مما يجوز في نفس الامر للحاكم ان يحكم بها نقيض ما
ما اعتقده اما لان اعتقاده باطل والواقع في نفس الامر نقيض حكمه واما لان اعتقاده صحيح والواقع
في نفس الامر هو حكمه لكنه لا يستند الى موجب من حس كما في الحسيات او ضرورة كما في الضروريات
او عادة كما في العاديات او دليل كما في القطعي من الكسبيات واذا لم يستند الى موجب بل اتفق
بسبب تقليد او شبهة لم يمتنع ان ينتفي ذلك الجزم الواقع والاعتقاد ويحصل اعتقاد نقيضه
كما يتفق من تبدل الاعتقادات قوله وذلك اي الاحتمال المذكور بان يكون الواقع فيه اي في نفس
الامر نقيضه اي نقيض الحكم الذي اعتقده او هو اي نفس حكمه وكان الصواب او اياه لانه عطف
على خبر كان الا ان الضماير قد يقع بعضها موقع البعض واما رفع نقيضه على انه اسم كان والواقع
خبره فليس بسديد واعلم ان على تفسير المتعلق بالطرفين او النسبة الذهنية لا يتوجه السؤال
لان احتمال النقيض في نفس الامر انما في كون الواقع هو الثبوت او الانتفاء قطعا وعلى
تفسيره بالنسبة الخارجية لا يندفع اصلا قوله وقد علم قال القاضي البيضاوي هذا انما يلزم

اذا كان المورد اعم من الاقسام مطلقا والمميز شاملا لافراد كل قسم وههنا الحكم ليس اعم من
العلم مطلقا ولا المطابقة ولا الجزم شاملين لجميع افراد العلم فان منه تصورات ساذجة
لا تصدق ذلك عليها قوله اذ التصور نافيه اشارة الى ان الشك من قبيل التصورات دون التصديقات
وان ليس العلم التصوري والتصديقي حقيقة واحدة تختلف بمجرد الاضافة كما في تصور الانسان
والفرس وكما في التصديق بان العالم حادث والصانع قديم بل حقيقة التصديق الاذعان والقبول
وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بگرويدن على ما صرح به ابن سينا وفيها الحكم بالعرف وحقيقة
التصور الادراك والوصول الخالي عن هذا المعنى سواء تعلق بمفرد كتصور الانسان او نسبة كتصور
ثبوت الكاتب للانسان او نفيه عنه من غير اذعان وقبول والمراد بقوله وعلم بنسبة العلم
بحصول النسبة بمعنى الاذعان والقبول له فلا يدخل فيه تصور النسبة على ما توهمه الشارحون
ثم هذا الكلام صريح في ان التصديق هو العلم بحصول النسبة ووقوعها ولا نفهم من الحكم سوى هذا
العلم فانه الذي يحصل بعد اقامة البرهان وزوال الشك فعلى هذا طريق القسمة ان العلم ان كان حكما
اي علما بحصول النسبة التامة فتصديق والا فتصور على ما هو راي المحققين وما ذكره في المواقف
من ان العلم ان خلا عن الحكم فتصور والا فتصديق ناظر الى راي الامام واما ما يتوهم من ظاهر عبارة
الكشف ان التصديق هو العلم المقارن للحكم على ان الحكم خارج عنه فمما لا ينبغي ان يلتفت اليه
المحصلون قوله واعلم يعني ان تفسير التصور الضروري بما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه ليس
بجامع لجواز ان يكون تصور ضروري يتوقف على تصور مفرد ثم لغنيه عن الطلب واذا
فسر بما يكون متعلقه مفردا على ما يشعر به قوله لا انتفاء التركيب في متعلقه لم يبق جامعا
ايضا لجواز ان يكون المطلوب بسيطا بالرسم غير معلوم بالضرورة وكذا تفسير المطلوب

البسيط مطلوبا به

بما يعدّه تصور يتوقف عليه وبما يكون متعلقه مركبا ليس بجامع لجواز ان يُطلب البسيط
بالرسم ولا مانع لجواز ان يستغنى المركب عن الطلب وانما اقتصر الشارح على الاعتراض الاول
لانه الوارد على صريح كلام المتن قوله لانه يعود الكلام اى الوجه المطلوب اما معلوم فلا يطلب
لكونه حاصلا واما مجهول فلا يطلب لكونه مغفولا عنه قوله واجيب بانه يشعر بها جمهور
الشارحين على ان هذا اشارة الى الجواب المشهور وهو ان الماهيه المطلوبه مشعور بها
من وجه وبهذا القدر يكفى فى التوجه اليها وطلب حقيقتها المجهوله كالروح يُعلم من حيث انه شيء
به الحيوة والحس والحركه وان له حقيقة هذه صفاته فتطلب تلك الحقيقة بعينها وحاصله منع
قوله ان الوجه المجهول لا يُطلب فمعنى قوله يشعر بها وبغيرها ان الماهيه حاصلة بالحيثيه التى يعمها
وغيرها كالشيئية والوجود فلا يطلب ومعنى قوله والمطلوب تخصيص بعضها بالتعيين انها غير
متعينه وغير حاصلة من حيث التعيين فيطلب بهذا الاعتبار مثلا الانسان يعلم من حيث انه
موجود فلا يطلب ثم يراد تميزه من بين الموجودات فينظر ليطلع على معان ذاتيه وعرضية عامة
وخاصة له فيمتاز عن غيره ولا يخفى ان لا دلالة لكلام المتن على هذا المعنى فلذا عدل عنه الشارح
المحقق الى ما هو مدلول الكلام الا انه لما كان مبنيا على ما ذكره المصنف من ان التصور المطلوب
هو الذى يكون متعلقه مركبا فيطلب مفرداته بالحد وعلى ان التصور المطلوب نفسه حاصل البتة وانما
المطلوب التخصيص والتعيين حتى انه لا يمكن تحصيل تصور لم يكن اصلا وهذا باطل قطعا اشار
الى نقص الجواب بقوله على وجه يشعر بامكان تحصيل تصور لم يكن والى منع ما ذكره المعترض من
انه لو كان مشعورا به امتنع طلبه لجواز ان يعقل بوجه فيتوجه اليه ويطلب تعقله بوجه آخر
والى ان المغفول عنه قد يحصل تصور منه وغيره للتصور المحض وضمير تعقله لما كان متوجها

المستحضر

اليه

اليه والا يستحيل تحصيل الحاصل انتقال من الشيء الى مقابله والى المصوّت الى فاعله قوله لزم اجتماع
النفى والاثبات اى العلم بان النسبه حاصلة وليست بحاصلة وهذا مع ظهوره قد خفى على
كثير من الشارحين لذهولهم عن كون الاثبات والنفى عبارة عن ادراك وقوع النسبه ولا وقوعها
قوله فكان يريد ان فى حصول كيفية زايدة بحسب التعقل ايضا ترددا اذ لا يعقل فى العشرة
شىء غير مجموع الآحاد واعلم ان مبنى هذا الكلام على ان لا يراد بالصورة الجزء الذى يكون الشيء
معه بالفعل بل هيئة عارضة فى قابل وحدانى بالذات او الاعتبار على ما صرح به ابن سينا
او يراد بالمركب المركب الاعتبارى الذى اعتبر فيه العارض ايضا للقطع بان الهيئة
السريرية عرض وكذا المزاج للمعجون والعرض لا يكون جزءا للجوهر قوله الحد عند الا
اصطلاح ما عليه المنطقيون من ان الحد لا يكون الا بالذاتيات وانه يقابل الرسم واللفظى
ثم ههنا ابحاث الاول ان التعريف ببعض الذاتيات خارج عما ذكر اللهم الا ان يجعل رسميا
ويراد باللازم اعم من الداخل والخارج ولا يرد جميع الذاتيات فانه بلازم لعدم المغايرة
الثانى ان جميع ذاتيات الماهيه لما كانت نفسها جعل الحد الحقيقى ما ينبئ عن جميع الذاتيات
اشارة الى ان الانباء عنها انباء عن الماهيه وكانه جعل المنبئ نفس المجموع من حيث
هو مجموع او اللفظ نفسه وبهذا التاويل يصح ان الرسمى منبئ عن الشيء بلازمه والا
فهو نفس اللازم واما جعل اللفظى ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر فليس بمستقيم لان نفس
ذلك اللفظ وقد يتاول بانه المعنى من حيث انه مدلول اللفظ الاظهر ويمكن ان يتاول
الجميع بان ما مصدرية اى التحديد الحقيقى الانباء عن جميع ذاتيات الشيء والرسمى
الانباء عنه بلازمه واللفظى الانباء بلفظ اظهر لكنه بعيد الثالث ان تقييد

ههنا

الذاتيات بالكليه احتراز عن العوارض المشخصه التي هي ذاتيات للماهيه الشخصيه فانها لا تكون كليه بل شخصيه لان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الشخصيه وقد اشتهر فيما بينهم ان الشخصي لا يحد لانه ان اقتصر على مقومات الماهيه لم يكن حدا له من حيث انه شخص وان اخذ العوارض المشخصه فهي في معرض التغير والتبدل مع بقاء الشخص الرابع ان المركب قد يقال بمعنى المركب مع الشي فيصدق على كل من الاجزاء وقد يقال بمعنى المركب من الشي اى الذي ضم بعضها الى البعض فلا يصدق الا على المجموع والاول هو المراد ههنا على ان الحكم المتعلق بالجمع المضاف متعلق بكل منها احاد وكذا اتصافه بالمركب عليها لا يخفى في الاتصاف بالكليه وبهذا يتحقق التفرقه بين المبنى والمنهاء عنه واحترز به عن تعقل الذاتيات واحدا فواحدا من غير انضمام البعض الى البعض ليشعر بالصوره وتمام الحقيقه انما يكون بالماده والصوره جميعا والمحققون على انه لا بد في التركيب من تقدم الجنس على الفصل ليعقل امرا مبهما ثم يتحصل بما ينضاف اليه فيرتسم الحقيقه واما مجرد الجمع كما في تقديم الفصل فلا يفيد الصوره ولهذا جعلوه حدا ناقصا الخامس ان الحد اللفظي عند المحققين هو ان يقصد بيان ما يعقله الواضع فوضع الاسم بازايه سواء كان بلفظ مرادف او باللوازم او بالذاتيات حتى ان ما يقال في اول الهندسه ان المثلث شكل يحيط به ثلثه اضلاع حد اسمي ثم بعد ما يتبين وجوده يصير هو بعينه حدا حقيقيا السادس ان المراد بالانعكاس بانه كلما وجد المحدود وجد الحد هو افق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس ثم قولنا كلما انتفى الحد انتفى المحدود

تعريف

عكس

عكس نقيض لهذا العكس العرفي بخلاف ما عليه ظاهر كلام المتن فانه ليس عكسا بحسب العرف ولا بحسب المنطق واعلم ان اشتراط الاطراد انما هو راى المتاخرين واما على راى المتقدمين فالرسوم الناقصه قد يكون اعم قوله لا يتصور فهم الذات على لفظ المبني للفاعل من تصور الشي صار ذا صوره اى لا يمكن او المبني للمفعول بمعنى لا يعقل ولا يقبل العقل ان تفهم الذات قبل فهمه وظاهر هذا التفسير شامل لما يكون فهمه مع فهم الذات كالمضايفه وتاوله الشارح بما يكون رفعه رفع الذات او سببا لرفعها فان هذه خاصه مساويه للذاتي لا يتناول شيئا من اللوازم والمضايفات واما لوازم الماهيه فلا ترد لان فهمها لا يكون الا بعد فهم الذات قوله فلو قدر الاظهر فلو ارتفع لان ارتفاع الذات لازم لارتفاع الذاتي لا لتقدير ارتفاعه قوله الا من جهة العبارة كما يعبر عن الجنس القريب للانسان تارة بالحيوان وتارة بالجسم النامي الحساس المتحرك بالاراده قوله غير معلل الذاتي لا يعلل اى ثبوته للذات لا يكون بعلة لانه اما نفس الذات او جزءه المتقدم بخلاف العرضي فانه ان كان عرضا ذاتيا اوليا يعلل بالذات لا محاله لكن وجيه لا بعيه والاولى لو اسطه كالضحك للانسان لتعجبه وما يقال انه ان كان لازما بينا يعلل بالذات والا فبالوسايط انما يصح ان لو اريد العلة في التصديق ولو اريد ذلك لا ينتقض باللوازم البينه فان التصديق بثبوتها للملزومات لا يعلل بشي اصلا ثم يشكل ما ذكر بما اطبق عليه المنطقيون من ان حمل الاجناس العاليه على الانواع انما هو بواسطه المتوسطات وحمل المتوسطات بواسطه السوافل ثم صرح ابن سينا بان الجسميه للانسان معلله بحيوانيته قوله في العقل لانهما في الوجود واحد لا اثنينيه اصلا فلا تقدم وهذا التفسير مختص بجزء الماهيه وهلا ولا ان تعان نفس

للماهية ايضا وحقيقة التعريف بالاخرين يرجع الى الاول لان عدم تعليل الذاتي مبني على انه لا يمكن فهم الذات قبل فهمه بل بالعكس والتقدم في التعقل مستلزم لذلك وان لم يكن مبنيا عليه **قوله** وكل من المختلفة يعني ان تمام المشترك بين الامور المختلفة بالحقيقة جنس لها وكل من تلك الامور المختلفة التي يشتمل عليها الجنس ويقال عليها بالذات ويكون جنسية الجنس باعتبارها هو النوع فبقيد التمام خرج عن تعريف الجنس فصل الجنس ويكون حرف اللام في المختلفة اشارة الى ما ذكرنا خرج عن تعريف النوع اصناف الانواع واشخاصها **قوله** اي باعتبار كونها اشارة الى ان الكليات الخمس امور اضافية تختلف باختلاف الاضافات فالمقول على الآحاد المتفقة انما يكون نوعا اذا اخذت الآحاد احادا لما يقال هو عليها في جواب ما هو فيخرج ما يساوي النوع من الفصل والخاصة لان مثل زيد وعمرو انما يكون احاد الماهية الانسان لا الناطق والضاحك لا يقال هذا صادق على الجنس لان مثل زيد وعمرو احاد متفقة الحقيقة للحيوان لانا نقول المراد ان يكون جميع احاده متفقة في الحقيقة وآحاد الجنس ليست كذلك لكنه يشكل بما يقال ان الاجناس العالية بالنسبة الى حصصها انواع حقيقية للاجناس بترتيب هذا الحسب الامكان لا الحسب الوجود اذ لا دليل على وجود الجنس المفرد ولا الحسب اقتضاء العقل اذ هو لا يقتضي المتوسط والمفرد نعم لا بد من العالي لئلا تتركب الماهية من اجزاء غير متناهية ولا بد من السافل لتحقق الانواع والاشخاص وتحقق الاجناس **قوله** اذا آحاده ليست متفقة الحقيقة يعني ان جميع آحاده ليست متفقة الحقيقة وان امكن ذلك في البعض كزيد وعمرو للحيوان لا يقال احاد الجنس الانواع لا الاشخاص لانا نقول لا معنى لاحاد الشيء الا ما يقال هو عليه في جواب ما هو فيعم الاشخاص والانواع **قوله** لا ان الكل كذلك يعني ليس المراد بقوله البسائط بالعكس ان كل بسيط نوع حقيقي لان منها

ماهو

ماهو جنس عال كالجوهر مثلا بل المراد ان بعض البسائط كذلك كالوحدة والنقطة وقد صرح بذلك في المنتهى لكن لا يخفى ان الجمع المعرف باللام من صيغ العموم فلا يكون القضية مهملة ولذا قال في الاشارات ان كان اللام يوجب التعميم والتنوين يوجب الافراد فلا مهمل في لغة العرب بل كلية على ان المراد بالبسائط الانواع البسيطة اي التي لا اجزاء لها في العقل لا الخارج البسيط **قوله** والعرضي بخلافه اي هو المحمول الذي يتصور فهم الذات قبل فهمه او المحمول الذي يعلل ثبوته للذات بنفس الذات كزوجية الاربعة او بغيرها كالضحك للانسان او المحمول الذي لا يتقدم على الذات في التعقل وظاهر هذا التعريف منقوض بنفس الماهية والظاهر ان مراده العكس بخلافه خلاف الذاتي في تعريفه الاول **قوله** ما لا يتصور مفارقته على لفظ المبني للفاعل اي لا يمكن لا على لفظ المبني للمفعول حتى يكون بمعنى التعقل والادراك لان اللازم قد يعقل مفارقته تعقلا مطابقا كما في لوازم الوجود او غير مطابق كما في لوازم الماهية **قوله** لازم للماهية بعد فهمها ليس هنا تعريفا للشيء حتى يكون بعد فهمها احترازا عن الذاتي فيعترض بانه خرج بقيد العرضي بل هو تنبيه على ان ما هو احد قسمي العرض هو اللازم للماهية بعد فهمها بخلاف مطلق اللازم للماهية فانه قد يكون ذاتيا فلا يكون من اقسام العرض والمراد ان لزومه للماهية لا يكون الا بعد فهمها والا فالذاتي كما انه لازم قبل فهمها لازم بعد فهمها فقوله فانه لازم لا بعد فهمها معناه لا بعد فهمها فقط وانما لم يقل فانه لازم قبل فهمها ليشمل نفس الماهية ايضا لكن لا يخفى انها لا يكون لازما للماهية اذ لا مغايرة **قوله** سواء فرض متعلق بقوله لازم للماهية **قوله** خاصة ليقابل لازم الماهية لان لازم الماهية لازم للوجود البتة **قوله** وكونه ذا ظل في الشمس لبعضه اشارة الى ان التمثيل بالمثالين تنبيه على ان لازم الوجود قد يلزم كل فرد من افراد الموجود للماهية وقد يلزم بعضها فقط وقيد في الشمس مما صرح به في المنتهى ولا بد منه ليصلح مثالا للعرضي

اللازم واعترض بانه ما من عرض الا وهو لازم في بعض الاحوال وعلى بعض الشروط فينحصر في اللازم
قلنا ليس المراد ان كونه ذا ظل لازم له بشرط كونه في الشمس بل ان كونه ذا ظل في الشمس لازم له
دائما لا يفارقه بخلاف كونه ذا ظل على الاطلاق فانه عرض يفارقه **قوله** بيّنه يعني ان اللازم قد يكون ثبوته
للملزوم بينا لا يتوقف على وسط في التصديق بل يحصل بمجرد تصور الملزوم وهو البين بالمعنى الاخص
او مع تصور اللازم وهو البين بالمعنى الاعم وقد يكون غير بين يتوقف على كسب وملاحظة وسط في التصديق
وان كان ثبوته للملزوم بلا واسطة كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين للمثلث وقد سبق الى بعض
الاوهام من قوله بعد فهمها ان لازم الماهية يعقب فهمها من غير تراخ وبهذا لا يصلح اللازم الغير البين
اذ قد يتاخر تصوره والعلم بلزومه عن فهم الماهية فلا يصح جعل ما يخالف لازم الماهية بهذا المعنى
ولازم الوجود خاصة عارضا يمكن مفارقته لجواز ان يكون لازما غير بين فالشارح المحقق رحمه الله
ازال هذا الوهم بان اللازم بعد فهم الماهية قد يكون غير بين بل حاصلا بعد الطلب والكسب وههنا
بحث وهو ان اللزوم عبارة عن امتناع المفارقة وذلك اما في الخارج او في الذهن فان اريد به الاول
فلا معنى لقوله بعد فهمها لانه لازم للماهية فهمت او لم تفهم وان اريد الثاني لم يتصور تراخيه لانه لا انفكاك
في العقل **قوله** وصورة الحد مبني الكلام الشارح المحقق رحمه الله على ان المراد به مطلق الحد ولذا
جعل مادته الذاتي والعرضي باقسامهما من الجنس والفصل القريب او البعيد ومن العرضي اللازم
او المفارق ويدل عليه ايضا ذكره المص رحمه الله من الخطاء والنقص في المادة يعم الحقيقي والرسمي
ولذا قال ويختص الرسمي لكن جعل الصورة الاتيان بالجنس الاقرب ثم الفصل يابى هذا المعنى لا
ختصاصه بالحد الحقيقي ولذا قال الشارح العلامة انه بيان لصورة الحد الحقيقي على وجه يشعر
بمادته ويعلم منه ان ما سوى ذلك مادة وصورة لغير الحد الحقيقي فالمراد بالحد في قوله وصورة الحد

الحد

الحد الحقيقي لا غير اللهم الا ان يراد بالفصل ما هو مميز في الجملة ذاتيا كان او غير ذاتي **قوله** وخلل
الصورة قال في المنتهى وخلل الصورة نقص كاسقاط الاقرب كدلالة التزام او اسقاط الجنس
جملة لذلك وكتقديم الفصل على الجنس مثل العشق افراط المحبة فقوله لدلالة الالتزام ولذلك علة
للاسقاط والاقتصار على الابعد مع الفصل او على الفصل وحده فصرح الشارح المحقق بهذا المعنى
دفعا لما توهمه الشارح العلامة رحمه الله من انه علة لكونه خللا على معنى ان اسقاط القريب او
مطلق الجنس انما يوجب الخلل لكون دلالة الحد على المحدود حينئذ بالالتزام فهي مهجورة في جواب ما هو
بل العلة في ذلك ما اشار اليه الشارح بقوله لاخلاله بالصورة اي انما كان هذا خللا في الصورة
ونقصانا في الحد لاخلاله بصورة المحدود **قوله** بحيث لا ينعكس اشارة الى ان ليس المراد ان التعريف
بهذا الوجه يوجب عدم الانعكاس وترك بعض الفصول يوجب عدم الاطراد حتى يرد اعتراض
الشارح العلامة بان ذلك انما يلزم لو لم يكن العرض الخاص لازما كالضاحك بالقوة ولو لم يكن
المتروك فصلا بعيدا كالحساس فان تعريف الانسان بالحيوان الضاحك بالقوة منعكس وبا
لجسم الناطق مطرد وقوله فصلا له اي لذلك النوع يعني يحد ذلك النوع ويورد عرضيه الخاص
بدل فصله وانما قيد بالخاص ليصح ايراده بدل الفصل وانما قال بحيث لا ينعكس ليصح كونه خللا
في مطلق الحد اذ لو كان مساويا كان رسما لا خلل فيه مثل الانسان حيوان ضاحك بالقوة وفي هذا
دفع لما يتوهم من ان المراد ان العرض الخاص بقسم من اقسام الشيء يجعل فصلا لذلك الشيء
ويورد في حده فيلزم عدم الانعكاس كتعريف الانسان بالحيوان الكاتب بالفعل المختص
ببعض من الانسان وانت خبير بان هذا الدفع تحكم **قوله** تعريف الشيء بنفسه يعني يجعل نفس
الشيء معرفا كما في قولنا الحركة نقلة او داخلا فيه كما في قولنا الحركة عرض نقلة وتمثيل بهما لانه

ابعد ومبنا على تخصيص الحركة بالمكانية او تعميم النقلة لاقسام الحركة قوله مثل العشرة خمسة مبناه على ما تعارف من كون الخمسة جزاء من العشرة وان يأباه الفلاسفة ويجعلون اجزاءها الوحدات قوله يختص من بين المحدود معنى اختصاص زيد بالقيام انه من بين الاشخاص متفرد بذلك الوصف لا يتصف به غيره فالباء داخل عليه يختص به جملة من اشيآء وقد يراد انه مختص من بين الاوصاف بالقيام لا متصف بغيره اى مقصور على القيام لا يتجاوز الى القعود فالباء داخل في المقصور عليه والاستعمال العرفي هو الاول فاشار الشارح المحقق الى ان كلا الاستعمالين محتمل ههنا اى اللازم الظاهر لا يكون الا نوعا رسميا او الرسمي لا يكون الا لازما ظاهرا الا ان قوله لا يخفى يوئد هذا المعنى قوله الزوج عدد مبنى المثال الاول على ان الواحد عدد والثاني على انه ليس بعدد ولو حملنا العكس على ان الفرد عدد ينقص عن الزوج بواحد لم يحتج الى ذلك قوله ولا يحصل الحد ببرهان معنى هذا الكلام على ما ذهب اليه جمهور الشارحين هو ان ثبوت الحد للمحدود لا يكتسب بالبرهان اما اولا فلان حقيقة الحد هي حقيقة المحدود واجزاؤه على التفصيل وثبوت الشئ لنفسه او ثبوت لجزآئه له لا يتوقف على شئ بل يكفي فيه تصوره واما ثانيا فلان الاستدلال على ثبوت شئ لشئ يتوقف على تعقلهما فالدليل على ثبوت الحد للمحدود يتوقف على تعقل المحدود المستفاد من ثبوت الحد له فلو توقف ثبوت الحد له على الدليل لزم الدور واعترض بان الحد تغاير المحدود في الجملة وبانه يكفي في الاستدلال تصور المحكوم عليه بوجه ما واجيب بان المغايرة بالاجمال والتفصيل لا يمنع الاستغناء عن البرهان وبان الاستدلال بثبوت الحد يتوقف على تعقله من حيث انه حد وفيه تعقل المحدود بحقيقته فيتم الدور نعم يرد انا لا نسلم ان تعقل المحدود مستفاد من ثبوت الحد له بل من تعقل الحد نفسه

ولما

ولما كان هذا التقرير غير مطابق للمتن على ما لا يخفى عدل عنه الشارح لكن حاصل تقريره ان تعقل حقيقة الحد لا يكتسب بالبرهان وهذا غني عن البيان لان المكتسب بالبرهان انما هو التصديق لا التصور وفي بعض الشروح ان المراد هو انه لا يبرهن على ثبوت الحد للمحدود ليتخذ ذلك ذريعة الى حصول العلم بحقيقة المحدود واعلم ان تفصيل القول في ان الحد لا يكتسب بالبرهان وتحقيق القول فيه مما لا يليق بهذا الكتاب ومن اراده فعليه بكتاب البرهان من منطق الشفاء قوله من جهة ما يستدل عليه دفع لما يقال انه يكفي في الدليل تعقل الموضوعات بوجه ما يعني اذا استدل على الحد من حيث انه حد لزم تعقله بحقيقته قوله فان احدهما لا يمنع الآخر فانه قيل اليس تصور الانسان بانه حيوان ناطق يمنع تصوره بانه حيوان صاهل وتصور النفس بانه جوهر مجرد يمنع تصورها بانه جوهر متحيز وبالجملة فالحد الحقيقي واحد فكل ما عداه مما نعه وغير الحقيقي عند تمانع لوازمه قلنا لا تمانع ما لم تعتبر نسبة الحد الى المحدود واثباته له فمرجع التمانع الى التصديق وان شئت فاعتبر مجرد تصور حيوان ناطق وحيوان صاهل وجوهر مجرد وجوهر متحيز قوله مباحث التصديقات ... وكل تصديق يسمى قضية قد سبق ان التصديق نوع من العلم وكثيرا ما يطلق على ذلك النوع مع ما يتوقف هو عليه من التصورات وكثيرا ما يطلق كل من التصورات والتصديقات على المعلومات التصورية والتصديقية اطلاقا للمصدر على المفعول او تسمية للمحل باسم الحال فبهذا الاعتبار كان كل تصديق قضية والا فالتصديق احد اجزآء القضية ... اى اذا جعلت جزء قياس اشارة الى ان المراد بالبرهان مطلق القياس اطلاقا للخاص على العام قوله والمحقق فيها الجزئية قيل المهملة بمعنى القضية يتناول الطبيعية مثل الانسان نوع والحيوان جنس ولا يتحقق فيها الجزئية اذ ليس الحكم على بعض الافراد فلما كان لم يعتد بها لعدم

فانه

بتر

اعتبارها في العلوم واشار بقوله لم يبين لا جزئية ولا كلية الى ان المهملة ما فيها جزئية او كلية لكنها
غير مبينة قوله اذ الجزئية دفع لما يتوهم من ان الجزئية والكلية بمقتضى التقسيم متقابلتان فكيف
يجتمعان يعني ان تقابلهما انما هو باعتبار عارض التعرض والبيان للكلية والجزئية واما باعتبار
الذات فالجزئية اعم وظاهر عبارته مشعر بان المعتبر في الجزئية عدم التعرض للكلية وليس كذلك بل لا
بد من التعرض للجزئية وبيان ان الحكم على بعض الافراد قوله فلذلك اهملت اشارة الى انها انما سميت
مهملة لاهمال السور وعدم ذكره فيها بناء على المحقق فيها الجزئية وما قيل ان كمون الجزئية فيها
واحتمال الكلية انما هو بسبب اهمال السور وعدم بيان الكلية والبعضية فكيف يعلل الاهمال بذلك
ثم وقد يقال سميت مهملة لانها اهملت ولم يبين احكامها من التناقض والعكوس لاستغناء عنها
بذكر الجزئية قوله ومقدمات البرهان يعني ان في البرهان تصديقا بالمقدمات وتصديقا بالنتيجة
وتصديقا بلزومها للمقدمات والثلثة قطعية لا تحتمل النقيض واما الامارة فمقدماتها كلها
او بعضها والنتيجة ولزومها ثلثتها ظنية تحتمل النقيض اذ ليس في الامارة جهة دلالة قطعية
لان الطوف بالليل ليس مما يوجب السرقة فاستلزام الامارة للنتيجة ليس بلازم ومع عدم
اللزوم ليس بدايم وذلك لانه ليس بين الظن وبين امر ما ربط عقلي بحيث يمتنع تخلفه عن ذلك
الامر فان الظن مع بقاء موجبه قد يزول بمعارض كما اذا اخبر عدل بحكم واخر بنقيضه وقد يزول
بظهور خلاف الظن بحس كما اذا ظن ان زيدا في الدار لكون مركبه وخدمه على الباب ثم يعاين
خارج الدار او بدليل كما اذا تبع قول الفلاسفة قدم العالم ثم قام البرهان على حدوثه وكذلك الكلام
في الاعتقاد بهذا ولنورد لبيان ما في الكتاب بحثين الاول انه وقع في نسخ المتن لينتج قطعيا
ومعناه ان قطعية المقدمات تستلزم قطعية النتيجة لانه اذا كان الملزوم حقا كان اللازم

حقا وهذا معنى قوله لان لازم الحق حق وقد فهم منه انه لا بد من قطعية المقدمات لتكون النتيجة
قطعية بمعنى ان حقية المقدمات لازم لحقية النتيجة وهذا غلط لان الكاذب قد يستلزم الصادق
كقولنا لو كان الانسان فرسا لكان حيوانا فلهذا قال الشارح وقد صرح بان حقية المقدمات ملزوم
وحقية النتيجة لازم دون العكس لكن ظاهر كلام المتن الاشعار بقطعية النتيجة من غير اشعار بقطعية
الملزوم وكلام الشرح بالعكس وذهب بعض الشارحين الى ان المراد بقوله لان لازم الحق حق ان
مقدمات البرهان لا بد ان يكون حقة لانها لازمة الحق للبرهان لكونها اجزاء له ولازم الحق حق وهذا كلام
لا حاصل له لانه لا معنى لقطعية البرهان الا قطعية مقدماته وكانه سقط من نسخة لينتج قطعيا
الثاني ان قوله واما الامارات فظنية معناه على ما في الشروح ان نتايجها ظنية او اعتقادية والانسب
بما سبق في البرهان ان يراد ان مقدماتها ظنية وقد حمله الشارح على ان استلزامها للنتايج
ظني او اعتقادي بقرينة قوله ان لم يمنع مانع فان هذا الاشتراط انما هو في ظنية الاستلزام واعتقاديه
ويرد على ذلك مثل قولنا فلان يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق فان استلزامها
للنتيجة قطعي والجواب لا مطلقا بل على تقدير التسليم والقطع بحقية المقدمتين بخلاف البرهان
فان قطعية المقدمتين فيه حقيقي واليه الاشارة بقوله وينتهي الى ضرورية والا لزم التسلسل اي عدم
تناهي التوقفات اما في مواد متناهية وهو الدور او غير متناهية وهو التسلسل المتعارف
فلا يخفى انه لا يلزم في الامارة ظنية جميع المقدمات وانها لا تنتج الا الاعتقاد بل الظن وان نتايج الا
عتقاديات اعتقاديات لا ظنيات فانه لو خص الدليل بما يفيد العلم والامارة بما يفيد الظن
بقي المفيد للاعتقاد خارجا لا بد من الحاقه باحدهما والشارح فسر الامارات بما هي ظنية وجعل
الاستلزام ظنيا او اعتقاديا فالمقام لا يخلو عن اضطراب وقال في المنتهى انه لا بد ان تكون المقدمات

في البرهان كلها قطعية لكون النتيجة قطعية والا فظنية او اعتقاديه ان لم يمنع مانع الى الآخر الى ان قال
يكون المقدمات كلها قطعية فالنتيجة ظنية او اعتقادية وهذا كلام لا اعتبار عليه قوله وجه الدلالة
اذا جعلنا العالم دليلا على وجود الصانع فكونه بحيث يلزم من العلم به العلم بوجود الصانع دلالته
وثبوت الصانع مدلوله والحدوث الذي لاجله يستلزم العالم وجود الصانع هو وجه دلالته
فذكر هنا ما لاجله يستلزم البرهان النتيجة وهو ظاهر لكنه مختص بالشكل الاول لانه مرجع
الاشكال فوجه الدلالة فيه وجه الدلالة في الكل قوله فيثبت له اي ينتسب الى موضوع الصغرى
ما ينتسب الى موضوع الكبرى ولا اخفاء في ان انتساب محمول الكبرى الى موضوع الصغرى هو
معنى التقائهما الذي هو النتيجة فلا يخفى ان قوله فيلتقي بعد قوله فيثبت الآن يكون تفسيرا قوله
واعلم دفع لما يقال ان موضوع الصغرى قد يكون مساويا لموضوع الكبرى كما في قولنا الحيوان ماش
وكل ماش منتقل من مكان الى مكان فلا يتحقق الاندراج على الوجه المذكور يعني اذا تساوى الموضوعان
فالتقاء موضوع الصغرى ومحمول الكبرى لا يتم في صورة العموم لكن لما كان طبيعة محمول الصغرى
الذي هو موضوع الكبرى اعم بحسب المفهوم لان شمالة الماشي اعم من الحيوان وان كان مساويا بحسب
الوجود اقتصر المصنف على صورة العموم ولم يتعرض لصورة المساواة لكن لا يخفى انه انما يصح
فيما هو المحمول بالطبع بخلاف قولنا كل ماش حيوان وكل حيوان منتقل من مكان الى مكان فالاولى
ان يقال ان الالتقاء في صورة المساواة لازم بطريق الاولى او يحمل كلامه على ان مفهوم المحمول اعم
من الموضوع في صورة المساواة ايضا لان المراد به الافراد فالحيوان اعم من كل فرد من افراد
الماشي وبالعكس قوله الحدسيات ذهب بعض الشارحين الى ان المصنف لم يقصد حصر
اقسام الضروريات فلذا ترك الحدسيات والقضايا التي قياساتها معها وزعم الشارح

ان

ان الحدسيات ليست قطعية فضلا عن ان يكون ضرورية وهذا مخالف لما صرح به في المواقف
واما القضايا التي قياساتها معها كقولنا الاربعة زوج فملحقة بالاوليات ثم الظاهر انه
جعل مع الحدسيات المشهورات والوهميات والمسلمات ايضا انواعا للظنية كما صرح
في المواقف بالمسلمات الا ان الوهميات قد يكون كاذبة مثل كل موجود متحيز وانما تصدق
اذا كانت في المحسوسات مثل كل جسم في جهة والمسلمات انما يكون ظنية اذا كانت مع حسن
ظن دون استنكار ويندرج فيها المقبولات واما التجربيات الناقصة التي لم يبلغ التكرر
فيها حدا يفيد القطع والمحسوسات الناقصة التي لم يدرك الحس كنهها كما اذا رأى جسما من بعيد
فظنه اسود فظاهر العبارة انهما من قبيل المشهورات وليس ببعيد اما اذا لم تشتهرا
فقط واما لو اشتهرتا فلانه لا عبرة حينئذ بالتجربة والاحساس الناقصين والتحقيق ان كلا من
الاحساس والتجربة والتواتر والحدس قد يكون كاملا يفيد القطع وقد يكون ناقصا يفيد
الظن فقط وان كان المشهورات منها ما هي قطعية يجب قبولها لتطابق الآراء عليها وتسمى
المشهورات الحقيقية ومنها ما هي ظنية وتسمى المشهورات في بادي الرأي اي المقبولات
وكذا الوهميات بالنظر الى المحسوسات وغير المحسوس وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلامه
وتمام تحقيق هذا الكلام في المنطق قوله ما ذكرناه يعني من اقسام الضروريات مادة
البرهان بمعنى انه لا بد من انتهاء مقدماته اليها وان كانت في نفسها مكتسبة ولذا يقتصر هذا
التفسير حسن لكلام المتن يسقط به اعتراض الشارحين بانه منقوض بالاقترانيات
الشرطية ولا يحتاج الى الجواب بان المراد انه لا يلزم فيه شرط ولا تقسيم او بانه لم يعتد
بالاقترانيات الشرطية لقلة جدواها فحصر الاقتراني في الحملي لكن ظاهر عبارة المنتهى

نات

يابى هذا التفسير حيث قال ومقدمتا الاقترانى بغير شرط ولا تقسيم قوله وسمى المبتدا
فيه الظاهر ان الضمير فيه للاقترانى او لمطلق البرهان وجعله العلامة للمقدمة تبا لقوله
التصديق والاحسن ان يجعل لمطلق القضية لان هذه التسمية لا تختص بحال التاليف
القياسى ثم ما ذكره من اصطلاح المتكلمين انما يصح فى الموضوع والمحمول بالطبع مثل الانسان
كاتب بخلاف الكاتب انسان وما ذكره من اصطلاح النحويين انما هو فى اللفظ الدال على المو
ضوع والمحمول وقد اشار الشارح المحقق رحمه الله الى ان ما ذكر لا تختص المبتدا والخبر
عاما فى المتن بل يعم الفعل والفاعل ايضا ولا يخفى ان المسند اليه قد يكون سورا عند المطهر
لا موضوعا قوله واجزاء المقدمة يعنى ان ضمير هى لاجزاء المقدمات يعنى اطرافها الثلثة
التى واحد منها مكرر حيث نسب تارة الى موضوع المطلوب واخرى الى محموله وكان
الانسب بالسياق ان يقول والمتكرر الاوسط يعنى انه يسمى الاوسط وجعل المحقق
ضمير موضوعه المطلوب لدلالة الكلام عليه وقد جعله العلامة للاوسط على ما هو فى
الشكل الاول خاصة والاحسن الآن يجعل للازم المذكور صريحا قوله وهو ما يكون المط
يعنى المراد لا تفسير الملزوم صدق المطلوب اذ قد يكون غير ذلك قوله التناقض نتيجة
النقيضان كل قضيتين اقتفى اثر المتن فى ايراد لفظة كل فى الحد وان كان فاسدا واشار
بلفظة ايهما الى ان كلمة احدى ههنا للعموم وصرح باللزوم لما ان كلمة اذا ههنا للشرط
المفيد للزوم او الاشعار بكون الجزاء لازما لنفس مضمون الشرط وحين اعترض بانه على تقدير
التصريح باللزوم لا بد من تقييد بكونه بالذات ليخرج مثل هذا انسان هذا ليس بناطق اشار
الى الجواب بان كذب هذا ليس بناطق لم يلزم من صدق هذا انسان بل منه مع استلزامه

لصدق

لصدق هذا الناطق وكذا كذب هذا انسان لا يلزم من صدق هذا ليس بناطق بل مع استلزامه
لصدق هذا ليس بانسان وبهذا يندفع ايضا ما قال انه لا بد من قيد الاختلاف بالايجاب
والسلب ليخرج مثل هذا زوج هذا فرد فان كذب هذا فرد لم يلزم من صدق هذا زوج بل منه
مع استلزامه لصدق هذا ليس بفرد وقوله وبالعكس الظاهر انه من تمام الحد اى يلزم من كذب
كل منهما صدق الاخرى احترازا عن المتضادين مثل كل حيوان انسان لا شىء من الحيوان
بانسان فلا تناقض لان صدق كل وان استلزم كذب الاخرى لكن كذب كل لا يستلزم
صدق الاخرى وظاهر كلام الشارح انه ليس من تمام الحد لاستقلال كل من القيدين بافادة
التمييز حتى لو قيل هما قضيتان اذا كذبت احديهما صدقت الاخرى كان كافيا وكانه لم يجعل
كذب لا شىء من الحيوان بانسان لازما لصدق كل حيوان انسان بل مع استلزامه جزئيته التى
هى بعض الحيوان انسان ولا يخفى ما فيه قوله فيتحد الجزءان اى المحمول والموضوع من هذا مع
الموضوع والمحمول من ذلك قوله لا باللفظ فقط مشعر بان اتحاد الموضوع والمحمول فى اللفظ
لازم وليس كذلك كيف وقد قيد المصنف الاختلاف بقوله فى اللفظ احترازا عن مثل هذا
انسان هذا ليس ببشر فانهما نقيضان والشارح المحقق رحمه الله قد حذف هذا القيد
حيث قال فيجب ان لا يكون بينهما وبين نقيضهما تخالف الا بتبديل كل من الاثبات والنفى
بالآخر واعترض العلامة رحمه الله بانه لا بد من الاختلاف بالجهة ايضا للقضايا والجواب
انه سكت عنه بناء على انه لم يتعرض فى بحث القضايا للجهة اصلا قوله لان الحكم بعرض
خاص بنوع اى ببعض من افراد الموضوع فلا يكون شاملا فلا يصح الايجاب الكلى وقد
فسر العرض الخاص بالنوع بهذا المعنى لئلا يلزم عدم الشمول فيتم المقصود ويندفع الاعتراض

العلامة رحمه الله بان هذا انما يصح اذا كان غير شامل وهذا خلاف ما سبق في بحث خلل الحد
فتذكر فلهذا ضمير ثبوته وسلبه واختصاصه وانتفائه واثباته للعرضي وضمير منه وكله
في الموضعين للموضوع وضمير فيه لنوع من الموضوع ولا يخفى ان مثل هذه الاضمارات
لا يليق بالشروح وان قوله ولاختصاصه به مستدرك في البيان قوله لان الحكم في الجزئي
على غير معين دفع لما يتوهم من ان عدم تناقض بعض الحيوان انسان بعض الحيوان ليس
بانسان مبني على عدم اتحاد الموضوع اذ هذا البعض غير ذلك البعض فان الاتحاد حاصل لان
الحكم في كل من الجزئيتين على ما صدق عليه الموضوع من الحيوان من غير تعيين حتى لو قصد
التعيين فان اريد تعيين هو ذلك البعض كان تناقضا وان اريد البعض الآخر كان عدم
التناقض بناء على اختلاف الموضوع لكن لم تكن القضية الثانية ح جزئية بل شخصية
الكلام في الجزئيتين العكس قوله على فرض يصدق اي يلزم صدقه ان كان الاصل صادقا
فبقيد اللزوم خرج مثل تبديل كل انسان ناطق الى كل ناطق انسان وتبديل كل انسان حيوان
الى بعض الحيوان ليس بانسان لان صدقه ليس اللزوم بهذا ان لا يختلف باختلاف المواد
ولا يصح تبديل الكلية الى الكلية عند عموم المحمول ولا تبديل الموجبة الى السالبة عند مساواة
وتقييد التعريف يخرج عكس القضايا الكاذبة وفيه تنبيه على ان العكس قد يطلق بمعنى المصدر
وهو التبديل وقد يطلق بمعنى الحاصل منه وهو القضية الحاصلة من التبديل فسقط اعتراض
العلامة وغيره بان هذا التعريف ليس بمطرد ولا منعكس لما ذكرنا من الصور ومثل هذا ينبغي
ان يعتبر في عكس النقيض ايضا واما اعتراض العلامة بان ما ذكره المص من ان عكس الكلية السالبة
مثلها وانه لا عكس للجزئية السالبة فليس على اطلاقه بل انما يصح في بعض الموجهات دون

البعض

البعض فمدفوع بان كلام المص مبني على عدم التعرض للجهة قوله وذلك ان محمولها لازم لموضوعها
فان قيل هذا انما يصح في الضرورية دون غيرها خصوصا المقيدة باللاضرورة واللادوام قلنا
المراد ان المحمول لازم الصدق على الموضوع بجهة من الجهات حتى ان الممكنة الخاصة يلزم صدق
محمولها على موضوعها بالامكان الخاص الا ان الموجهات بعضها ينعكس وبعضها لا ينعكس
وتحقيق ذلك في المنطق فان قيل ففي الجزئية ايضا المحمول لازم لبعض الافراد قلنا هذا لا
يقتضي اللزوم لنفس الموضوع بجهة من الجهات حتى يلزم الانعكاس كما في قولنا بعض الحيوان
لا انسان حيث لا يصدق بعض الانسان لا حيوان قوله ومن ثم انعكست السالبة سالبة جزئية
وجهه على ما في الشروح انه لما انعكست الموجبة الكلية الى موجبة كلية لزم انعكاس السالبة
الى سالبة جزئية لانه اذا صدق لا شيء من ج ب او ليس بعض ج ب صدق ليس بعض ما ليس
ب ليس ج والا فكل ما ليس ب ليس ج وينعكس بعكس النقيض الى كل ج ب وهو مناف للاصل
واما ما ذكره الشارح المحقق رحمه الله فمما لا مزيد عليه وقد تعرض به الا انه قد يتوهم عليه سؤال
وهو انه يوجب انعكاس الموجبة الجزئية الى الموجبة الكلية لكونهما نقيضي السالبة الكلية والسالبة
الجزئية المتلازمتين وجوابه منع التلازم بل الاصل ملزوم والعكس لازم ونقيض الملزوم لا يستلزم
نقيض اللازم لجواز كونه اعم وكحقيقة انا اذا قلنا الكلية تنعكس الى الكلية تلازمتا لان كلا منهما
عكس للاخرى واذا قلنا الكلية تنعكس الى الجزئية لم يتحقق اللزوم الا من جانب الجزئية قوله
الاشكال ش وضع الاوسط اي الهيئة الحاصلة من نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر تسمى
شكلا قوله لكن هيهنا ما لا يكون بالحقيقة قياسا اشارة الى ان ما ذكره في باب القياس
من انه شرط انتاجه كذا وكذا ليس معناه انه اذا انتفى بعض الشرائط كان قياسا غير منتج بل لا يكون

التجنب علیہم

رجز

قياسا اصلا لعدم صدق تعريف القياس عليه قوله الشكل الاول ح ولا تظننه ذكر بعض السا
ان القول بتوقف باقى الاشكال على الاول باطل لان انتاجها قد يتبين بطرق اخرى كالخلف
والعكس والافتراض واجاب بعضهم بانه لابد من انتهاء الطرق كلها الى الشكل الاول لانه البديهى
الذى لا يحتاج الى البيان وتحقيق ذلك انه كما لابد من انتهاء المواد الى الضرورى ليحصل التصديق
به بلا كسب كذلك لابد من انتهاء الصور الى الضرورى قطعا للتسلسل وذلك هو الشكل الاول لا
غير ولما كان كلام المص فى اثناء الاشكال مشعرا بان مراده برجوعها الى الشكل غير انتهاء
الطرق اليه لانه بعد البيان بالرجوع بعول ويبين بالخلف مثلا ذهب الشارح المحقق
رحمه الله الى ان مراده المهم هو ان الانتاج فى القياس مطلقا لا يكون الا بملاحظة صورة الشكل الا
ول لوجهين قررهما المصنف احدهما ان حقيقة البرهان وسط مستلزم للمطلوب حاصل
للمحكوم عليه وهذا صورة الشكل الاول وثانيهما ان وجه دلالة القياس على المط ان الصغرى
باعتبار الموضوع خصوص والكبرى عموم وهذا ايضا صورته وكل قياس يلاحظ ذلك ولذ
لم يمكن من تلخيص العبارة بحيث يكون تصريحا برجوع كل قياس الى الشكل الاول فلذلك جزم الحكم
رحمه الله بان السبب والحكمة فى الانتاج هو ملاحظة الشكل الاول فما يحقق فيه ذلك انتج
وما لا فلا فهذا المعنى بمنزلة برهان لمى يفيد لمية الانتاج واستقراء الجزئيات واثبات
كل منها بما يدل عليه بمنزلة برهان انى فاذا تعاضدا تبين الانتاج غاية التبيين قوله ليتوا فق
الوسط اى فى الصغرى والكبرى فيتكرر لان الحكم فى الكبرى على ما ثبت له الاوسط وما انتسب
اليه ايجابا لان موضوع القضية ما ثبت له الوصف العنوانى فلو كان المعلوم فى الاصغر انتسا
الاوسط اليه سلبا بان يكون الصغرى سالبة لم يتكرر بل تعدد لان ما ثبت له الاوسط غير ما نفى عنه

الاوسط

منصوب

الاوسط
فقوله ثبوته منصوب خبر كان والضمير للاوسط وسلبا تمييز وان كان يحتمل ان يكون ثبوته مرفوعا
فاعل المعلوم والضمير للموصول اعنى اللام فى المعلوم وسلبا خبر كان وبالجملة فقد ظهر بهذا التوجيه
صحة وقوع الاوسط فاعلا ليتوافق لتعدده معنى ولم يحتج الى ما ذهب اليه الشارح من ان المعنى
ليتوافق الاوسط مع الاصغر اى لا يتباينه اذ الحكم على احد المتنافيين لا يوجب الحكم على الآخر قوله
والمراد بحكم الايجاب جمهور الشارحين على ان المراد به كون السالبة مركبة وانت خبير بانه ان اريد انتاج
الجزء الايجابى فيها فهو موجبة لا فى حكم الموجبة وان اريد الجزء السلبى بناء على انه يصدق موجبة معدولة
المحمول لوجود الموضوع فلا حاجة الى التركيب بل يكفى مجرد وجود الموضوع واما على ما ذكره الشارح
المحقق من ان المراد بحكم الايجاب هو ان يكون السالبة مستلزمة للموجبة ولو كانت سالبة المحمول فهو
مطرد فى كل سالبة لان السالبة المحمول لا يحتاج الى وجود الموضوع نعم يشترط ح ان يكون الكبرى
سالبة الموضوع ليتحقق الاندراج فصار الحاصل انه يشترط كون الصغرى موجبة محصلة المحمول
او معدولة او سالبة وان يكون الكبرى على وفقها فى جانب الموضوع ليتحقق التلاقى بخلاف ما
اذا كانت الصغرى سالبة محضة مثل لا شئ من ج ب فان موضوع الكبرى ح ان كان محصلا مثل
كل ب آ لم يتحقق الاندراج وان كان معدولا او سالبا مثل كل لا ب او كل ما ليس ب آ لم يكن هذا
شكلا اول لان ما وقع محمول الصغرى لم يقع موضوع الكبرى وبالجملة ليتحقق الانتاج فى مثل لا شئ من ج ب
وكل ما ليس ب آ مع ان ظاهر الصغرى سالبة فالايجاب الصغرى او حكمه والا فالصغرى عند
الانتاج موجبة قوله وبحسب هذا الشرط بعد الشرط الذى هو امران الشكل الثانى قوله وجب ان
تعكس احدى المقدمتين هى الصغرى فى الضرب الثانى والكبرى فى البواقى لكن فى الرابع عكس
النقيض فان قيل هب ان مخالفة للاول فى الكبرى فقط تصلح علة لعكس الكبرى ليرتد اليه

لكن كيف تصلح علة لعكس الصغرى وجعلها كبرى قلنا من جهة ان الصغرى اذا عكست صار الاوسط
موضوعا فاذا جعلت كبرى وكبرى الاصل صغرى كان الاوسط محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى
وهو الشكل الاول قوله فلم يتلاقيا كما مر من ان شرط الشكل الاول ايجاب الصغرى او حكمه فاذا قلنا
لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس وعكسنا الكبرى الى لا شيء من الفرس بناطق لم
يلزم تلاقي الاصغر والاكبر لانا وان جعلنا الصغرى موجبة سالبة المحمول لم يتحقق الاندراج لان
الحكم في الكبرى انما هو على ما ثبت له محمول السالبة لا على ما سلب عنه قوله ان كانت هي التي تعكس
يعني ان كان القياس من الضروب التي يكون ردها الى الشكل الاول بعكس الكبرى وجعلها كبرى
فاشتراط كلية الكبرى واضح فان قيل لم لا يجوز ان تكون الكبرى جزئية تعكس وتجعل صغرى
مثل لا شيء من الانسان وبعض آ ب قلنا لانه يكون ردا الى الشكل الرابع اعني بعض ب آ
ولا شيء من ج ب وهذا لا ينتج وان كان مما يرد الى الشكل الاول بعكس الصغرى وجعلها
كبرى وكبرى الاصل صغرى فكلية الكبرى شرط فيه ايضا لانه لا بد من عكس النتيجة الحاصلة من
هذا القياس لانا اذا قلنا لا شيء من ج ب وكل آ ب وجعلناه كل آ ب ولا شيء من ب ج
كان الحاصل لا شيء من آ ج بسلب موضوع النتيجة بهذا الضرب عن محمولها لان نتيجته لا شيء من ج آ
ليصح ان لا شيء من ج ب صغرى لاشتمالها على موضوعها والمطلوب عكس في كل الحاصل اعني
سلب محمول النتيجة عن موضوعها لكن النتيجة الحاصلة من عكس الصغرى وجعلها كبرى وجعل
الكبرى الجزئية صغرى لا ينعكس لان القياس ح يكون من صغرى جزئية موجبة هي كبرى الاصل
وكبرى سالبة كلية هي عكس صغرى الاصل ونتيجتها سالبة جزئية وهي لا تنعكس فالمراد بالنتيجة
في قوله عكس النتيجة نتيجة الشكل الاول وفي قوله سلب موضوع النتيجة نتيجة الشكل الاول الخ
التام

قوله

٢٦

قوله سلب موضوع ولا ينتج الا سالبة الحمل فهو الا سعة آخر الا انه حاول البيان اللمي يعني ان كل
ضروبه تنتهي الى الشكل الاول السالب الكبرى لما تعرف من انه لا بد من الرجوع الى الشكل الاول
وهذا الشكل لا يخالف الاول الا في الكبرى فيجب ان تعكس كبراه كما في الضرب الاول والثالث
او تعكس صغراه وتجعل كبرى كما في الضرب الثاني فتكون كبراه عند الرد الى الشكل الاول عكس سالبة
كلية وهو سالبة كلية ونتيجة الكبرى السالبة في الشكل الاول لا تكون الا سالبة ولما لم يتحقق
هذا في الضرب الرابع اعني السالبة الجزئية مع الموجبة الكلية لكون كبراه عند الرد الى الشكل الاول
عكس موجبة كلية عكس النقيض اجاب بانه في التحقيق عكس سالبة كلية لانا اذا قلنا بعض ج
ليس ب وكل ا ب فالكبرى يستلزم لا شيء من ما ليس ب ا ضرورة وتنعكس الى لا شيء مما
ليس ب ا فيرجع الى الشكل الاول من موجبة جزئية سالبة المحمول وسالبة كلية سالبة الموضوع
فينتج سالبة جزئية وهذا تكلف عظيم من الشارح رحمه الله لا حاجة اليه اذ يكفي عكس الكبرى الموجبة
بعكس النقيض الى كل ما ليس ب ليس آ على ما بينه المتن وقرره الشارح وان حاول الاحتراز
عن البيان بعكس النقيض لكونه اجنبيا فاستلزام الموجبة للسالبة المذكورة ايضا كذلك
لانها عكس مستو لعكس النقيض للموجبة المذكورة على راي المتأخرين على ان كلا من النقيضين
مبني على جعل الصغرى السالبة في حكم الايجاب لكن على ما قرره المتن عند تصيير رتبتها صغرى
الشكل الاول وعلى ما قرره الشرح قبلها فتصير هذا هو الضرب الثالث بعينه قوله باعتبار
هذا الشرط يعني اشتراط الامرين اختلاف المقدمتين وكلية الكبرى واعلم انه في ذكر طريقان
طريق الاسقاط وطريق التحصيل والشارح يشير اليهما بقوله ويسقط ويبقى وهو ظاهر
فموضوع الصغرى يعني الملك ما كذا بعض العاشق ليس بمعلوم وكل ما ليس بمعلوم لا يصح بيعه على

ان الصغرى موجبة سالبة المحمول اذ لو كانت سالبة محضة لم يكن للاوسط محمولا في الصغرى موضوعا
في الكبرى فان قيل فيكون الشكل الثاني من موجبتين قلنا الصغرى في الثاني سالبة وانما نجعلها موجبة سالبة
المحمول عند الرجوع الى الاول على ان عكس بعض الموجبة لا يجب ان يكون موجبة بل سالبة من بعض المحمول
وعين الموضوع على ما هو راى المتاخرين قوله وسواى كذب هذا اللازم اعني كل غايب معلوم مستلزم
لكذب مجموع المقدمتين المنتجتين له ضرورة انهما لو صدقتا لم يكذب هذا اللازم لامتناع كذب
اللازم عند صدق الملزوم وانتفاء المجموع اما بانتفائهما او بانتفاء الكبرى فقط او بانتفاء بعض
المطلوب فقط والاولان باطلان فتعين الثالث وقد يقال في هذا المقام لم لا يجوز كذب المجموع
بكذب الاجتماع وان صدق كل كامتناع اجتماع كتابة زيد وعدمها وان امكن كل وفساده واضح
اذ لا معنى لصدق المجموع الا صدق كل فاذا صدقتا فلا استحالة فلا لزوم للمح قوله فلا يلزم حمل الاكبر
على الاصغر ولا حمل الاصغر على الاكبر بيان لعدم التلاقي مطلقا اذ في صورة سلب الصغرى ان لم
يلزم حمل الاكبر على الاصغر لكن لزم حمل الاصغر على الاكبر حمل سلب بالرد الى الشكل الرابع بخلاف
السالبتين فانه لا يستلزم الحمل لا ايجابا ولا سلبا مثلا لا شيء من ج ب وكل ج ا ابرته تعكس
الصغرى الى لا شيء من ب ج وكل ج ا فهو برته بالتبديل اعني جعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى
الى الشكل الرابع وهو كل ج ا ولا شيء من ب ج وينتج بعض الـ ليس ب لكنه لا ينتج ما هو المطلوب
في الثالث اعني بعض ب ليس ا لان السالبة الجزئية لا تنعكس واما لا شيء من ج ب ولا شيء
من ج ا فلا ينتج اصلا ولا يوجب التلاقي لا بحمل الاكبر على الاصغر ولا بعكسه لا ايجابا ولا سلبا
لكن السالبة الجزئية لا تنعكس فان قيل هي في حكم موجبة سالبة المحمول على ما تقرر في كثير من
الاحكام وهي تنعكس قلنا نعم تنعكس الى موجبة سالبة الموضوع ومعناها اثبات الاكبر لما سلب عنه

ان يكون م

قوله السكل الثالث م

الاصغر والمطلوب انما هو سلب الاكبر عما ثبت له الاكبر صغر فاين احدهما عن الآخر قوله فلان
الصغرى اى صغرى الشكل الاول الذى يرتد اليه هذا الشكل يكون دائما موجبة جزئية لكونها
عكس موجبة هي الكبرى كما في الضرب الثالث والسادس من هذا الشكل او الصغرى كما في البواقي
ونتيجة الصغرى الجزئية لا تكون الا جزئية قوله فلتكون هي الكبرى آخرا لا خفاء في ان الاول
والثاني والرابع والخامس من ضروب هذا الشكل يرجع بمجرد عكس الصغرى الى الشكل الاول
وتكون نفس الكلية كبراه واما في الضرب الثالث والسادس فلا تصير الكلية كبرى الا بعد القلب
اعني عكس الترتيب فقوله او بعكسها معناه عكس الكلية فيما لها من الوصف اعني قلبها من وصف
الصغروية الى وصف الكبروية ولا يصح حمله على ما هو المتعارف من عكس القضية لان كبرى الشكل
الاول المرجوع اليه في هذا الشكل لا يكون عكس احدى المقدمتين في شيء من الضروب بل يكون اما نفس
الصغرى كما في الثالث والسادس او نفس الكبرى كما في البواقي واما الشارح المحقق رحمه الله فقد
حمله على العكس المتعارف كما هو الظاهر قصدا الى نفي ما يمكن ان يتوهم من ان الجزئية وان لم تصلح
للكبروية بنفسها لكن لم لا يجوز ان تعكس فتجعل كبرى وانت خبير بان هذا لا يطابق المتن
اصلا ولا يصلح شرحا له لان عكس الكلية لا يكون كبرى للشكل الاول المرجوع اليه في شيء من الضروب
قوله فينتج كالاول اى كاللازم الاول يوهم ان المذكور في المتن في هذا الضرب لفظة كالاول كما في
الضرب الثاني وانه يحتمل ان يكون صفة للنتيجة بتاويل اللازم وان يكون صفة للضرب لكن المذكور
في نسخ المتن في هذا الموضع لفظة مثله والضمير للاول المذكور وهو الضرب ومع ظهوره لا وجه
لجعله عائدا الى الاول الذى هو صفة اللازم وليس بمذكور وكانه وقع في نسخته ههنا ايضا كالاول
فاشار الى انه يحتمل ان يكون صفة للنتيجة بتاويل اللازم وان يكون صفة للضرب اى كما انتج الضرب

الاول وحاصله حذف المضاف اى كسبه الاول وعلى التقديرين مثله مفعول به لان المماثلة بين الضربين
انما فى النتيجة دون البيان ويدل على ذلك قوله وهو بعض المقدمات ربكى فان الضمير ليس للانتاج بل
للازم الاول او لما انتجه الضرب الاول ولو حملت قوله كما انتج الضرب الاول على انه مفعول مطلق فضمير
هو يعود الى ما دل عليه الكلام من النتيجة قوله وهى لازمة للسالبة يريد انهما متلازمتان لكن لظهور
كون السالبة لازمة لها لم يتعرض له وذلك لانه لا فرق فى المعنى بين سلب الشىء عن الشىء واثبات سلبه له
ولهذا لا احتياج فيه الموجبة الى وجود الموضوع وكما ينعكس الموجبة وان كانت جزئية ينعكس هذا النتائج
لكن بان يجعل السلب جزءاً من الموضوع فبعض الحيوان ليس بانسان ينعكس الى بعض ما ليس بانسان
حيوان وان لم ينعكس الى بعض الانسان ليس بحيوان عكس الصغرى دائما موجبة للزوم ايجاب الصغرى
ونقيض النتيجة كلية للزوم كون النتيجة جزئية لكن لفظ عكس هنا زايد لان نقيض النتيجة انما يجعل كبرى
لصغرى القياس نفسها لا لعكسها قوله الشكل الرابع الخ لان الاشكال يتعين باعتبار موضوع
النتيجة ومحمولها لانه ما لم يتعينا لم يتعين الاصغر والاكبر فلم يتعين الصغرى والكبرى فلم يعلم ان الاوسط
محمول فى الصغرى موضوع فى الكبرى او بالعكس او محمول فيهما او موضوع فيهما . قوله والجزئية
السالبة ساقطة مبنى هذا الكلام على ما تقرر من وجوب رد الكل الى الشكل الاول وتحقيقه ان هذا
الشكل لما خالف الاول فى المقدمتين كان رده اليه بعكسهما او قلبهما ولما خالف الثانى فى الصغرى
والثالث فى الكبرى كان رده الى الثانى بعكس الصغرى والى الثالث بعكس الكبرى فاذا كانت الصغرى
موجبة كلية ينتج مع الكليات الثلث اما مع السالبة الكلية فلرجعه الى الاول بعكس المقدمتين
دون عكس الترتيب ليصير مع الصغرى فى الاول سالبة واما مع الموجبتين فلرجعه الى الاول
بقلب المقدمتين ثم عكس النتيجة لا بعكس المقدمتين لعدم انتاج الجزئيتين ولا ينتج مع السالبة

الجزئية لتعذر الطريقين واما ما ذكره الشارح من ان الكبرى ح ان كانت سالبة كلية عكست الصغرى
فبهذا العذر لا يرجع الى الشكل الثانى ح لابد من عكس الكبرى ليرتد الى الاول وكانه سكت عنه لكونه
معلوما من الشكل الثانى لكن ما ذكره من ان الكبرى ان كانت موجبة كلية فان شئت عكست الكبرى
مما لا ينبغى ان يصدر عن مثل الشارح لانه بهذا العكس لا يرتد الا الى الثالث وح لابد من عكس ذلك
العكس ثم قلب المقدمتين ليرجع الى الاول ثم عكس النتيجة وهذا هذر اذ يكفى قلب المقدمتين ثم عكس النتيجة
مثلا اذا صدق كل ج ب وكل ا ج فنحن نرجعه الى كل ا ج وكل ج ب وبعكس النتيجة اعنى كل ا ب
الى بعض ب ا وهو يعكس كل ا ج الى بعض ج ا ثم نعكس بعض ج ا الى بعض ا ج ونضمه الى كل ج ب لينتج
بعض ا ب ونعكس الى بعض ب ا وان لم نقصد الرد الى الشكل الاول بل اكتفى بالخلف ونحوه فلا
حاجة الى عكس الكبرى ليرتد الى الثالث لظهور جريانه فى الرابع ابتداء ثم لا يخفى ان هذا البيان جار فيما
اذا كانت الكبرى موجبة جزئية وقد اقتصر فيه على قلب المقدمتين وغاية ما يمكن ان يقال فى هذا
المقام انه حاول التنبيه على جواز رد هذا الشكل الى الثانى فى بعض ضروبه والثالث فى بعض ضروبه مع
بيانهما بالخلف ونحوه واكتفى بهذا التنبيه فى جانب الموجبة الكلية دون الجزئية قوله وفعلت الاول
جمهور الشارحين على ان الاول اشارة الى طريق القلب والثانى الى طريق العكس وهو الظاهر الموافق
لما سبق فى بيان امتناع كون الكبرى موجبة جزئية عند كون الصغرى سالبة كلية الا ان الشارح المحقق
عدل عن ذلك وراعى الترتيب المذكور فى بيان سقوط السالبة الجزئية حيث قدم طريق العكس
وهذا هو الحق عند من له معرفة باساليب الكلام قوله القياس الاستثنائى الخ كلية دائمة لا يجوز
ان يكون الدائمة معناه ابدا فى الكلية احترازا عن الموقتة اذ الموقتة ليست بكلية لان معناها
ثبوت اللزوم على جميع الاوضاع والتقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم والاظهر انه تفسير

لكلية لان معنى الدوام الثبوت في جميع الازمان وهو معنى الكلية لانه يستلزم الثبوت على جميع
الاوضاع قوله اذ لو انتفى احدهما اي احد اللزومين لزوم عين التالي لعين المقدم ولزوم نقيض
المقدم لنقيض التالي لجاز وجود الملزوم بدون اللازم هذا محال قوله وهو ايضا كنقيضه يعني اذا
كان بين المقدم والتالي تساو وتلازم فانما يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي
ومن استثناء عين التالي عين المقدم بواسطة قياس متصل آخر مقدمه تالي الاول وتاليه مقدم
الاول فقد استثني فيه عين مقدمه او نقيض تاليه قوله لتعليق الوجود بالوجود يعني ان كلمة ان
لتعليق ثبوت الجزاء بثبوت الشرط ولو لتعليق انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط سواء الشرط والجزاء
مثبتين او منفيين او مختلفين وهذا ما قال صاحب المفتاح ان لو لتعليق ما امتنع بامتناع
غيره ولا يخفى ما فيه ولنا في تحقيق كونها لانتفاء الشيء لانتفاء غيره كلام يطلب من شرح التلخيص
ويسمى بلو قياس الخلف فقد يفهم من ظاهر العبارة ان كل قياس استثنائي متصل بلو قد استثني فيه نقيض التالي
فهو قياس الخلف وليس كذلك بل بشرط ان يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه وح يكون
عبارة عن قياسين احدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي متصل يستثنى فيه نقيض التالي هكذا
لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال ينتج لو لم يثبت المطلوب لثبت
محال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم نعم قد يفتقر بيان الشرطية
الى دليل فتتكثر القياسات وظاهر تمثيل الشارح مشعر بان الاقتراني المتصل هو انه لو ثبت
النقيض لثبت منضما الى مقدمة ولو ثبت منضما الى مقدمة لزم محال وليس كذلك لانه بمجرده لا يثبت
المطلوب وقد يقال ان الاقتراني مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها امر لازم
له ومن حملية صادقة في نفس الامر مثلا اذا كان المطلوب لا شيء من ج ب فنقول لو لم يصدق هذا

كانت

تصدق

تصدق بعض ج ب ونضمنها حملية صادقة هي كل ب ا ينتج لو لم يصدق هذا الصدق بعض ج ا هو محال
بدليله فيصدق هذا الحق وهذا اقرب مما ذكرنا وهو معنى كلام الشارح وبالجملة لا ينبغي ان يتوهم ان
قياس الخلف على راي المصنف قياس استثنائي بسيط وكذا على راي من قال انه قياس استثنائي
متصلة مقدمها نقيض المطلوب لان مراده ما ذكرنا قوله ويلزمه ما ذكرنا مع التنافي مثل هذا
الكلام يحتمل ان يكون بيانا لشرط الانتاج او لضبط النتائج لكن تعدد اللازم يأبى الاول والتنافي
يأبى الثاني لان ظاهره التنافي بين اللوازم التي هي النتائج وهو بلازم كما في قولنا هذا العدد اما زوج او فرد
لكنه زوج فليس بفرد لكنه ليس بفرد فهو زوج اذ بين النتيجتين تلازم لا تناف فذهب بعضهم
الى ان معناه انه يلزمه تعدد اجزاء المنفصلة مع تنافيها فسمى اجزاء المنفصلة لوازم لما انها قد تكون
نتائج القياس والقياس لوازم ولا يخفى ضعف هذا الكلام فانه ليس بلازم ان يراد التنافي بين
اللوازم بل المراد انه لابد فيه من تناف بين امرين هما جزءا المنفصلة المستعملة في القياس كما
المنفصل على ما صرح به الشارح العلامة وحققه الشارح المحقق مما لا مزيد عليه وحاصله ان تعدد
اللازم اشارة الى النتيجة والتنافي الى شرط الانتاج ليتفرع عليه تعدد النتائج قوله كما تعدد من
ان حقيقة البرهان وسط يستلزم المطلوب قوله الجسم اما لا الاجل المذكور في نسخ المتن الحنفي
الا ان البيان في الجسم اصح واوضح قوله فان بجعل اللزوم وسطا اشارة الى ما سبق من انه لابد في البرهان
اقترانيا كان او استثنائيا متصلا او منفصلا من وسط مستلزم للمطلوب فيلزمه مقدمة لسوق
الملزوم واخرى لبيان اللزوم فالمقدمة الاستثنائية القائلة بثبوت الملزوم يجعل صغرى والمقدمة
القائلة ببيان اللزوم يجعل كبرى وهذا ما قال في المنتهى ويرد الاستثنائي الى الاقتراني بان يجعل
الثانية صغرى والاولى كبرى مثلا نقول في ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان هذا انسان
انسانا كان حيوانا

رجيز

سكتا

وكل انسان حيوان وفي لكنه ليس بحيوان هذا ليس بحيوان وكل ما ليس بحيوان ليس بانسان
وفي قولنا العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج هذا زوج وكل زوج ليس بفرد وفي لكنه ليس بفرد
هذا ليس بفرد وكل ما ليس بفرد فهو زوج فالمراد بالملزوم ما يستلزم المطلوب لا ما هو
المقدم في المتصلة فالشارح المحقق رحمه الله اورد البيان في المنفصلة على وجه يشعر بان
البيان في المتصلة اظهر لكن ذكر في بعض الشروح ان هذا فيما اذا امكن جعل الملزوم
محمولا على موضوع المقدم واللازم محمولا على الموضوع واما في مثل لو كانت الشمس طالعة
كان النهار موجودا فلا بد من تعسف مثل ان يقال النهار يلزم طلوع الشمس وكل لازم
لشيء فهو موجود عند وجوده فالنهار موجود عند طلوع الشمس وقد عرفت من تحقيق
الشارح ان المراد بالمطلوب والوسط النفي والاثبات ففي لكن الشمس طالع طلوع
الشمس حاصل ويستلزم وجود النهار وفي لكن النهار ليس بموجود عدم وجود النهار
حاصل ويستلزم عدم طلوع الشمس فقد جعل ثبوت الملزوم صغرى والملزوم وسطا
وهو صغرى الشكل الاول الاقتراني وان لم يتمكن من تلخيص العبارة فيه والاقتراني
الى المنفصل ان اريد الحكم جزئيا فظاهر وان اريد كليا ففي مثل العالم متغير وكل متغير
حادث ليس بظاهر لان منافي المتغير هو اللامتغير واذا قلنا العالم اما متغير او
لا متغير فالاستثناء احد الجزئين او نقيضه لا ينتج المطلوب اللهم الا ان يجعل مقابل
الوسط نقيض الاكبر بان يقال العالم اما متغير او لا حادث لكنه متغير فليس بلا حادث
واما ما وقع في بعض الشروح من رد قولنا الطواف صلوة وكل صلوة لا يصح بدون الوضوء
الى قولنا الطواف اما فاسد بدون الوضوء او صحيح لكنه فاسد فلا يكون صحيحا فليس بمستقيم

اذ لا

اذ لا تعرض فيه للوسط اصلا لخطائه في البرهان اما في احد الجزئين يعني جزئي القضية
التي هي من المبادئ صرح بذلك بلفيها على انه جملة واما في حرف العطف عطف على هذا المحذوف
لا على قوله في اللفظ على ما هو الظاهر ومعنى الاشتراك في حرف العطف انه قد يذكر و
يراد ان كلا من المتبوع والتابع محمول وقد يذكر ويراد ان المحمول هو المجموع لا كل واحد
فيظن الوسط متحدا كما يقال هذا سيف وكل صارم من الحديد ولا الحاكي لان السيف
اسم للذات والصارم باعتبار وصف القطع هذا لون واللون سواد فان قيل هو من اغلاط
من جهة الصورة لعدم كلية الكبرى قلنا المراد ان مثله يحمل بانه على الخطاء في المادة بان
يجعل اللام للاستغراق وتارة في الصورة بان يحمل على مجرد الجنسية كما ليس بقطعي
مبني على انه يجعل الحدسيات ظنية على ما سبق وان جاز ان يكون الناقصة من التجربيات
الاعتقاديات ويكون استعمالها في البرهان خطأ لوجوب ان يكون مقدماته قطعية لا ظنية
ولا اعتقادية كما مر وهذا غير اللازم لان المراد بها ههنا ما يكون ايجابه وافادته
للشيء بالذات اولا بالذات جعل الشيء مقدمة فان جعل هذا خطاء في الصورة لان
الشيء لا يكون قولا آخر فلا يكون قياسا قطعيا موقوفا آخر نظرا الى ظاهر اللفظ لا با
لنوع ولا بالفعل اشارة الى ما يمكن رده الى شيء من الاشكال او كان قد حذف فيه احدى المقدمتين
لا يكون خطاء الكلام في المبادي اللغوية لان المنفكين شأن لترتب هذا الكلام على قوله
ومن لطف الله لكن لا يخفى انه مترتب على ما دل عليه الكلام من الاحتياج الى التعرض للمبادي
اللغوية على ما اشار بقوله على ان الحاجة ماسة في هذا الفن اليه اي الى التكلم على هذه الاشياء
لما مر في بيان استمداد هذا الفن من العربية ولعطف الكل ايراد لفظة كل في المحدود فا

وتعقد سلك لا يذكر فى المحدود ولا فى المحدود وصيغة الجمع المعرف باللام يتعلق الحكم فيها بالمجموع او بكل جمع من الجموع وفى لفظ كل بكل واحد من الافراد ومنهم من قال ان استغراق المفرد اشمل

من جهة ان الحد للماهية لا للافراد وفى الحد فاسد من جهة انه لا يصدق على شىء من الا فراد والشارح علل عدم ذكرها فى الحد بالوجهين بنفيهما على ان الحد نفس المحدود فى الحقيقة فلا يذكر ما يدل على الافراد لا فى الحد ولا فى المحدود ٠٠ فكانه قال يعنى ان ما ذكر تعريف لفظى للمحكوم عليه فى قولنا الموضوعات اللغوية توقيفية مثلا فان معناه ان كل لفظ موضوع فهو توقيفى لكن الظاهر من صيغة الجمع المعرف باللام تعلق الحكم بالمجموع او بكل جمع من الجموع ومن قولنا كل لفظ تعلقه بكل واحد من الافراد على ما ذهب اليه من قال ان استغراق المفرد اشمل فيجوز ان يكون هذا معنى قوله وان كان بين ظاهريهما فرق لكن لا فرق فى التحقيق لما ان الحكم فى الجمع ايضا على كل فرد من الافراد على ما يشهد به تتبع موارد الاستعمال واطباق ائمة التفسير والاصول والنحو وقد اشبعنا الكلام فيه فى شرح التلخيص ويجوز ان يكون وجه الفرق انه يعتبر فى عموم الجمع المحلى باللام الهيئة الاجتماعية بخلاف عموم كل الافرادى ٠٠ اللفظ بكلمة واحدة ذهب الشارحون الى ان معناه اللفظ بشرط ان يكون كلمة واحدة بمعنى ان لا يشتمل على لفظين موضوعين ولا يخفى ان ذكر اللفظ مستدرك وزاد الشارح العلامة ان اللام فى للعهد اى اللفظ الموضوع اللغوى ولا استدراك فيه اكثر وتاويل الشارح المحقق اقرب لفظا وان كان لا استدراك بحاله مع اقتضائه ان يكون هناك ملفوظ وملفوظ به وليس كذلك ويرد على كل منهما انه ان اريد الكلمة اللغوية على ما يشمل الكلام والزائد على حرف واحد وان كان مهملا على ما صرح به فى المنتهى لم يطرد وان اريد الكلمة النحوية التى هى اللفظ الموضوع المفرد كان دورا وغاية ما يمكن ان يقال انه تفسير لفظى لمن يعرف مفهوم الكلمة ولا يعرف ان لفظ المفرد بازائه اى معنى وضع ٠٠ بدل فيه ذهب الشارحون الى ان

الضمير

الضمير للمعنى اى ليس له جزء يدل على شىء فى ذلك المعنى ولا يخفى بعده وحسن ما ذهب اليه المحقق من جعل الضمير لما وضع اى للفظ بمعنى انه لا جزء له يدل على شىء حال كونه جزءا منه وكل اللفظ وان جاز ان يدل فى حال آخر ولا اخفاء فى ان المراد الدلالة الوضعية والا فلحروف المفرد دلالة عقلية فى الجملة ٠٠ نحو عبد الله يعنى ان العلم المنقول من المركب الاضافى او المزجى او الاسنادى مركب على التفسير الاول للمفرد ليس لفظا بكلمة واحدة بل بكلمتين لان الاجزاء منها الفاظ موضوعة تعد فى العرف كلمات ولهذا قالوا المركبات كل اسم من كلمتين ليس بينهما نسبة فكان المراد بالكلمة الواحدة ما لا يكون لاجزائه كلمات لا حال كونها اجزاء ولا قبل ذلك لكنه يشكل بما اطبق عليه النحاة من انه اسم وكل اسم كلمة وكل كلمة مفرد والجواب ان المفرد الماخوذ فى تعريف الكلمة غير المفرد بهذا المعنى واما على التفسير الثانى فمثل هذه المركبات مفرد لعدم دلالة لاجزائه على شىء حال كونها اجزاء اما اذا اشترط فى الدلالة القصد والارادة فظاهر واما اذا لم يشترط فلعدم فهم المعانى الاصلية عند القرينة الدالة على انها فى المعانى العلمية للقطع بان عبد فى عبد الله بمنزلة ان من انسان ولا قايل فيه بالتركيب ودلالته على الشرط نعم انها تدل حالة الافراد وعدم جعلها اجزاء من الاسماء الاعلام ولا خفاء فى ان ذلك بوضع آخر البتة فجعل قوله او فى وضع آخر قسيما لقوله مفردة ليس على ما ينبغى الا ان يراد وضع آخر لذلك المركب بحيث يدل فيه الاجزاء وان لم يكن مفردة لكن لا يخفى ان قوله او فى وضع آخر مغن عن قوله مفردة ٠٠ ونحو يضرب واخواته بالعكس فعند النحويين لا يمتنع دلالة جزء الكلمة الواحدة على شىء فى الجملة ثم فيما ذكر اشارة الى انه لا فرق فى هذا المعنى بين المضارع الغائب وغيره على ما توهمه ابن سينا فان حروف المضارعة علامة على ان فى الفعل ضميرا يدل على المتكلم لان الحرف يدل على المتكلم

دخ ام

مثلا والفعل مع الضمير مركب بالاتفاق قلنا كونها علامة ليس الا بالوضع وكفى بها كذلك لانه قوله
والمنطقيون يلزمهم يعني ان هذا لازم عليهم وان لم يقولوا به وهذا اخص الالزام بذلك دون ضرب ونحوه
لانهم ربما يلتزمون كونه مركبا حتى ذهب بعضهم الى انه لا فعل في لغة العرب بل كل ذلك مركبات والجمهور
اعتذروا عن مثل هذا الالزام بان المراد بالاجزاء الفاظ او حروف او مقاطع مسموعة مترتبة متقدم
بعضها على بعض والمادة مع الهيئة ليست كذلك فدفعه الشارح بانه اراده ما لا يفهم من اللفظ ولا
نفع بفساد الحد سوى هذا واقتصر على ذكر اللفظ لشموله الحرف والمقطع لانه حرف مع حركة او حرفان
ثانيهما ساكن على ما صرح به ابن سينا في الموسيقى والفارابي في كتاب الالفاظ والحروف لكنهم ارادوا
بالحرف ما لا حركة معه وباللفظ ما فيه تركيب فوق المقطع ولا يخفى ان اعتذارهم انما هو في المادة
مع الهيئة لا في المادة وما يضم اليها من الحروف والحركات فانها ربما يكون مترتبة فكانه اشار الى ان الهيئة
ليست شيئا غير الحروف والحركات المنضمة الى المادة وهي بمجموعها لا يتصور ترتبها مع المادة
اما ان يدل بهيئته اشارة الى ان هذا القيد مراد في تعريف النحاة وان لم يصرحوا به احترازا عما يدل على
الزمان بجوهره كالامس والغد وهذا مع انه محل كما ذكره الآن انما يصح في لغة العرب قوله الدلالة الوضعية
اشارة الى ان المراد تقسيم الدلالة التي يكون للوضع مدخل فيها اذ لا ينضبط غيرها وضمير دلالة للفظ
الا ان الحكم في المركب يعرف بالمقايسة وتسمى المطابقة والتضمن لفظية لانهما ليسا بتوسط الانتقال
من معنى بل من نفس اللفظ بخلاف الالتزام فلهذا حكم بانهما واحدة بالذات اذ ليس ههنا الا
فهم وانتقال واحد تسمى باعتبار الاضافة الى مجموع الجزئين مطابقة والى احدهما تضمنا وليس
في التضمن انتقال الى معنى الكل ثم منه الى الجزء كما في الالتزام ينتقل من اللفظ الى الملزوم ومنه
الى اللازم فيتحقق فهمان ومبنى هذا التحقيق على ان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم

اي بهذا الشيء لا يضره

اللازم بعد فهم الملزوم حتى اذا استعمل اللفظ في الجزء او اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة المسمى
تكن تضمنا او التزاما بل مطابقة لكونها دلالة على تمام ما وضع المعنى اي ما عني باللفظ وقصد الان
الان تعقل المسمى في هذه الحال مفهوم ومدلول وان لم يكن مرادا بناء على انه لا اشترط في الدلالة
القصد والارادة وبهذا يشعر قوله ويرد عليهم انواع المجازات بعض غير نوع استعمال الكل
في الجزء والاستعمال الملزوم في اللازم الذهني بعض او من اشترط في دلالة الالتزام كون المدلول
بحيث يمتنع تعقل المسمى بدونه اي اللازم البين بالمعنى الاخص على ما هو راي المنطقيين يلزمه
خروج دلالة امثال هذه المجازات عن الاقسام الثلثة وقد يجاب بان المنحصر في الثلث دلالة
اللفظ والدال هناك اللفظ مع القرينة لكن التحقيق ان الخلاف في هذا الاشتراط فرع تفسير
الدلالة فمن فسرها بفهم المعنى من اللفظ متى اطلق منها لنسبته الى العالم بالوضع اشترط ذلك ومن
فسرها بفهم المعنى منه اذا اطلق لم يشترط اذ يكفي الفهم والانتقال في الجملة لا دائما وهذا مراد اهل
الاصول والبيان قوله واراد به يعني انه قصد بقوله لكمال معناها اضافة للمعنى الى الدلالة دون
اللفظ تنبيها على امور الاول ان اضافة المعنى الى اللفظ ليست الا باعتبار دلالته عليه
وانما يضاف بالذات الى الدلالة الثاني ان الفهم في المطابقة والتضمن واحد يسمى باعتبار النسبة
الى مجموع المعنى مطابقة والى جزئه تضمنا وذلك لان مرجع ضمير كمال معناها هو بعينه مرجع ضمير
جزء معناها بخلاف ما اذا اضيف المعنى الى اللفظ فانه لا يفهم منه الا اتحاد اللفظ دون الدلالة الثالث
ان التضمن في ضمن المطابقة اذ ليس ههنا تعدد دلالة ولما اتفق القوم على ان التضمن يتبع للمطابقة
وهذا يقتضي انه تبعيته بل التأخر عن المطابقة مع القطع بان فهم الجزء سابق اجاب بانه توسع
حيث ذكروا التبعية وارادوا ان فهم الجزء ليس بمقصود اصلي في الوضع وانما يلزم بواسطة

الا الاتحاد

انه لا يتصور فهم الكل بدون فهم الجزء لانهم لو وضعوا لفظا لنفس اللفظ لفظا آخر لادى
الى التسلسل اى وضع الالفاظ لا الى نهاية اذ لا بد فى التعبير عن ذلك اللفظ من لفظ آخر وهلم
جرا ولما كان هذا غير لازم لجواز ان يوضع له فى المرتبة الثانية او الثالثة مثلا نفس اللفظ الاول
كما اذا وضع للتعبير عن لفظ ا ب وعن لفظ ب ج وعن لفظ ج ا حال ولو سلم اى قدر عدم التادى
الى التسلسل كان الوضع لنفس اللفظ ضايعا اذ نفس اللفظ كاف فى التعبير عنه ثم لا خفاء فى
ان هذا ليس بوضع قصدى لكن هل يلزم منه حيث وضع وقع الاتفاق والاصطلاح على انه يطلق
اللفظ ويراد نفسه الظاهر اللزوم لانا اذا قلنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر فالدال اسم والمدلول
فعل وحرف ودلالته عليه ليست الا بحسب ذلك الاتفاق والاصطلاح وفى كلام الشارح اشارة
الى هذا على ما بين والتحقيق والتحقيق انه وضع علمى لكن مثل هذا الوضع لا يوجب الاشتراك والا
لكان جميع الالفاظ مشتركة ولا قايل به فكان المعتبر فى الاشتراك الوضع قصدا والمدلول مغاير
للفظ لطالة فى التعميم والتنكير معا يعنى لو لم يضعوا بازاء اللفظ اسما فاذا اريد حكم على كل
كلمة مثلا او بعض الكلمات لا على التعيين احتيج الى عد جميع الكلمات ثم الحكم بان كل من الكلمات
المذكورات او بعضها كذا وكذا فى الاسم والفعل وساير ما وضع بازاء الالفاظ بخلاف ما اذا
وضع فانه يكفى ان يقال كل كلمة مفرد مثلا وبعض من الكلمات معرب من غير التطويل المتعسر وهذا
كما انه لو لم يوضع بازاء مفهوم الانسان لفظ لاحتيج فى الحكم العام عليه او الخاص ببعض منهم
منه الى عد جميع اشخاصه وقوله معا معناه ان فى كل من التعميم والتنكير يلزم التطويل والحصار
هذا المعنى قد يسبق الى بعض الافهام ان المراد انه يلزم التطويل عند اجتماع الامرين بان يراد
التعبير عن جميع تلك الالفاظ بطريق التنكير فانه لا طريق ح سوى تعدادها جميعها بخلاف ما اذا اريد

التخصيص

22

التخصيص دون التعميم فانه يحصل بذكر بعض تلك الالفاظ او اريد التعميم لا بطريق التنكير
فانه يحصل بلفظ معرف عام للجميع من غير تطويل وفساد هذا الكلام غنى عن البيان ومن هذا
كلامه مقتضى سوق هذا الكلام ان الاضافة المعنى الى الدلالة دون اللفظ وخلافه فى هذا الاحتراز
وغاية ما يمكن فى توجيهه ان الدلالة نسبة بين اللفظ والمعنى يضاف اليها كل منهما ففى اضافته
اليها احتراز عن المضاف الآخر كانه قيل فى كمال معناها لا فى لفظها بخلاف اللفظ فانه انما يضاف
اليه المعنى دون اللفظ فلا اشعار فى اضافته اليه بهذا الاحتراز اذ لا يصح ان يقال فى معنى اللفظ لا فى
لفظ اللفظ وفى هذا الكلام اشعار بان هذه الدلالة وضعية والا لم يصح الاحتراز ووجه الاحتراز
انهم لم يعتدوا بهذا الوضع والدلالة بمنزلة العقلية فلم يجعلوها من اقسام الدلالات كما لم يجعلوا
اللفظ بسبب هذا الوضع مشتركا وعلى هذا لا يكون الدلالة اللفظية الوضعية هى الانتقال من اللفظ
الى المعنى وفهمه منه بل اعم من ذلك عن دلالتها اذ اريد بها الضمائر اما الدلالة فمشكل اولا
لفاظ فيتعلق لان ساير الضماير للدلالة لافادة نسبة اطلقها لتشمل الاخبارية والانشائية
الطلبية وغيرها فانها جمل بلا خلاف وان كان الانشاء من قبيل التصورات دون التصديقات
فليس كل ما هو جملة عند النحويين قضية عند المنطقيين لكن تفسير الشارح افادة النسبة
باعطاء ما يطلب فى النسبة من تعيين احد طرفيها يعنى الايجاب والسلب حملا لا يستقيم فى الانشاءات
على ما لا يخفى لان الانشاء منها لم يوضع لافادة النسبة ظاهر الا فى كاتب فى زيد كاتب فان من
اسم الفاعل وفاعله اسنادا او الاسناد نسبة احد الجزئين الى الآخر لافادة المخاطب فلا بد من القول
بان الاسناد مشترك بين المعنيين تام وغير تام ويسمى مفردا ايضا يعنى يسمى غير الجملة ايضا مفردا
كما ان غير المركب يسمى مفردا فان المفرد يقال بازاء الجملة والمركب والمثنى والمجموع وللمفرد باعتبار

اشارة الى ان هذا التقسيم انما هو بحسب الاعتبار دون الذات الاترى ان القسم الثاني هو بعينه القسم
الاول اذا اعتبر منه فرد واحد بل اكثر هذه الاقسام متداخلة ومورد القسمة مطلق المفرد واحدا كان
اواكثر بحمله عليهم ايجابا بامكان فرض صدقه على كثيرين تفاوت لشمول اشارة الى ان ذكر
كل من الاولوية والشدة مغن عن الاخر ولهذا يقال هو ما تفاوت باولية او اولوية ومعنى
ذلك ان العقل اذا لاحظ نسبة ذلك المفهوم الى افراده يحكم بان اتصاف البعض به اولى واقدم
كما في اتصاف الخالق والمخلوق بالوجود بخلاف اتصاف الاب والابن بالانسانية وقال المحشي
ظاهر كلام الشرح ان المراد به النوع الاضافي المندرج تحت جنس باصطلاح المنطق ويحتمل ان يراد بها
النوع والجنس الاخص والاعم باعتبار ما دل عليه اشارة الى ان الكلام في الالفاظ فاللفظ
الدال على المفهوم الكلي يسمى كليا وعلى الجزئي جزئيا واللفظ الدال على كلي هو ذاتي يسمى ذاتيا
وعلى العرضي عرضيا الثاني مقابل الاول اختار هذه النسخة ميلا الى الاصطلاح وان كانت مرجوحة
من جهة ان التفسير بكونه مقابل الاول في محل الاستغناء ولذا تركه في القسم الثالث والرابع قوله
فان كان للمتعدد حقيقة فهو المشترك لا يصح على اطلاقه الا اذا كان المنقول من اقسام المشترك
كالمرتجل وفيه كلام سيجيء وهذا بناء على ان المجاز يستلزم الحقيقة فان قيل على هذا التقدير
ايضا يجوز ان يكون لمعنيين مجازا بان لا يكون شيء من المعنيين بعض الموضوع له قلنا نعم لكنه يصدق
انه حقيقة في البعض مجاز في البعض ضرورة وجود الاستعمال في الموضوع له بخلاف ما لم يستلزم فانه يجوز
ان لا يتحقق الاستعمال في الموضوع له فيكون كل من المعنيين غير الموضوع له فيكون مجازا فيهما
وهو ما يدل على ذات غير معينة كصفة ان مفهوم الضارب شيء له الضرب من غير دلالة في اللفظ على
خصوصيته كونه انسانا بل جسما او غيره حتى لو تصور ما هو اعم من الشيئية لم يعتبر موصوفه الشيء وانما
ذلك

فلهذا

ذلك لضيق العبارة فلهذا لم يكن اسم الزمان والمكان من قبيل الصفات اذ ليس معنى المقتل
مثلا شيء ما فيه القتل بل زمان او مكان فيه ذلك فخصوصية الذات معتبرة فيهما المشترك
والا عبر عنه يعني ان كان المخالف متعينا بان يكون القولان على طرفي نقيض اي الحكم كذا او ليس كذا
من غير تصور واسطة يكتفى بقوله قالوا لتعين القائل وان لم يتعين بان يكون في المسئلة ثلثة مذاهب
او اكثر يعبر عن دليل المخالف بذكر اسمه مثل القاضي الامام او بالوصف الحاصل من مذهبه مثل
المبيح المحرم او بنفس مذهبه مثل الاباحة والتحريم وقولنا معا احتراز عن المنقول والاضمار
في ذلك وانما الكلام في انه هل يفتقر الى هذا الاحتراز بعد قولنا القرء للطهر والحيض فانا نقطع
بان المنقول ليس لمعنيين ولهذا ذهب الشارح العلامة الى انه احتراز عن المشترك معنى كالمتواطي
والمشكك وقولنا على سبيل البدل عن الموضوع للمجموع من حيث هو بل لا نسبة لها
الى ما وضع له فيه بحث لان عدم التناهي لا ينافي نسبة الاكثرية لان معناها زيادة عدد كما يقال ما
فوق العشرة اكثر مما دونه نعم لو اضيف الاكثر الى غير المتناهي مثل اكثر المسميات على ما هو عبارة المتن
لم يصح لان معناه ما فوق النصف ولا نصف لغير المتناهي المختلفة والمتضادة سيجيء ان
المفهوم ميزان استقر كما في الصفات النفسية فمنها ثلاث والا فمخالفان من اثنى عشر اسما
من الواحد الى العشرة والمائة والالف والباقي تركيب مثل احد عشر او عطف مثل احد وعشرون
او تثنية او جمع مثل مائتان والوف او شبه جمع مثل عشرون وثلاثون الى تسعين بالاضافة
الى المحل مثل رائحة المسك والزعفران او غير الاضافة كالوصف مثل رائحة طيبة او الاضافة الى وصف
المحل مثل رائحة الحلاوة وكذلك كثير من الصفات كالحركات وانواع الحرارات فهو
واجب في القدم اي لا يجوز زواله لكونه مقتضى الذات ممكن في الحادث اي يجوز زواله نظرا الى

الذات اذ لا تعقل الوجود فقوله والا لكان الواحد بالحقيقة واجبا لذاته ممكنا ليس على ما ينبغي
بل اللازم كون الواحد بالحقيقة واجبا لذات ممكنا لذات اخرى وتحقيق الجواب انه ان اريد با
لواحد بالحقيقة الماهية النوعية الواحدة فالملازمة ممنوعة اذ الاشتراك في المفهوم لا يقتضي ذلك وان
اريد الواحد بالمفهوم فبطلان التالي ممنوع اذ لا امتناع في كون بعض افراد المفهوم الواحد مخالفا
للبعض في اللوازم وان كان المفهوم ذاتيا لها كانواع الحيوان فكيف اذا كان عارضا مع انهما
اي العالم في القديم والعالم في الحادث مشتركان في مفهوم العلم وكذا المتكلم في القديم والمتكلم
في الحادث مشتركان في الكلام النفسي فان قلت لم الزم اي المصنف رحمه الله الاشتراك
المعنوي التواطؤ اي كون لفظ الموجود متواطئا حيث علل لزوم التواطؤ بكونه حقيقة في القديم
والحادث فان معناه انه على تقدير عدم الاشتراك اللفظي لما كان حقيقة فيهما كان متواطئا
فقوله معنى تمييز والتواطؤ منصوب مفعول الزم وقد يصحف معنى التواطؤ على الاضافة فيعترض
بانه لم يلزم معنى التواطؤ من الاشتراك بل من نفي الاشتراك واعترض اي على التشكيك بان
ذلك الامر الزائد الذي به التفاوت ان كان ماخوذا في مفهوم المشكك فلا اشتراك فيه للافراد
لانه يوجد في الاشد دون الاضعف وان لم يكن ماخوذا فيه فلا تفاوت بين الافراد في ذلك المفهوم
مثلا ان كان مفهوم البياض هو اللون المفرق للبصر مع الخصوصية التي في الثلج فلا اشتراك
للعاج فيه وان كان مجرد اللون المفرق فالكل فيه على السواء والجواب انه ماخوذ في ماهية
الفرد الذي يصدق عليه المشكك كبياض الثلج لا في نفس مفهوم المشكك كمطلق البياض
فالافراد متفاوتة الماهيات في ذلك المفهوم والمفهوم مشترك بين الكل واما انه توسع
في تسمية الشيء الذي هو المشترك المعنوي باحد قسميه الذي هو المتواطي فذكر المتواطي واراد

المشترك

قوله
المشترك معنى وقيل ما يظن دفع من جانب نافي الاشتراك لما يتمسك به المثبتون من المشتركات
طال بغير فائدة تم اذ دعا يقع البيان بالمجموع او يستعمل لا بهام ثم التفسير على زيادة بلاغة
كما تعرفه علماء المعاني المترادف وما يظن منه اي من الترادف فهو من اختلاف الذات والصفة
بان يكون احد اللفظين موضوعا لمعنى الذات والآخر لصفة الذات كالانسان والناطق او
اختلاف الصفات كالمنشي والكاتب او الصفة وصفة الصفة كالمتكلم والفصيح او الذات وصفة
الصفة كالانسان والفصيح او الجزء والصفة او الجزء وصفة الصفة وامثال ذلك للروي
هو الحرف الاخير من القافية والقافية آخر كلمة في البيت وقيل من آخر حرف في البيت الى اول ساكن قبله
مع الحركة التي قبل الساكن وقيل مع الحرف الذي قبل الساكن وبالجملة قد يكون الروي هو الدال في
اسد دون سبع لكن لا غرض في تفسير الروي بالقافية على ما في اكثر النسخ ولا حاجة الى عطفها عليه
باو على ما في بعضها الا ان الشارح لما جعل اللام في للروي متعلقا بيصلح المقدر ومعلوم ان صلوح
اللفظ المترادف انما هو للقافية دون الروي فسره بها ولم يشعر كلامه بكيفية تفسير الفقرة با
لمترادف والاولى ان يفسر الروي بالحرف الاخير من القافية او الفاصلة على ما وقع في عبارة علماء البديع
ولا خفاء في ان السجع والفاصلة قد يتيسر باحد المترادفين دون الآخر وكالتقابل الاولى ان
يقول وكالمطابقة على ما هو المذكور في المتن والمتعارف عند علماء البديع وكانه لاحظ المعنى
اللغوي والا فالمقابلة عندهم هو الجمع بين الشيئين المتوافقين او اكثر وبين ضديهما كقوله تعالى
فاما من اعطى واتقى الآية وكذا اطلاق المشاكلة على الجمع بين المعنيين المتوافقين كالحبس
البقل والحياد بمعنى الفناء انما هو باعتبار اللغة والا فالمشاكلة عندهم ذكر الشيء بلفظ غيره
لوقوعه في صحبته كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وحين

الشارح م

اعترض الشارح العلامة بانه لا مدخل للترادف فى تيسير المطابقة اللهم الا على راى من
يشترط الاتفاق بين اللفظين فى الوزن او الحرف الاخير تكلف المحقق رحمه الله ما تكلف
واجيب بان التجنيس فى رحبة رحبة والمطابقة فى خشناء خير من خياركم يحصل
اشتراك لفظ الرحبة بين الواسعة والفناء ولفظ الخشن بين البقل والخشن
ولفظ الخيار والفناء وان لم توجد لفظ الواسعة ولفظ الفناء فلا مدخل للترا
للترادف فى ذلك وغاية ما يمكن انه لما كان مثل لفظ الواسعة ولفظ الفناء موضوعا فبوضع
لفظ الرحبة ولفظ الخيار تيسر التجنيس والمطابقة المذكوران   قد اختلف فى وجوب
صحة لا خفاء فى ان المدعى لو كان نفس الصحة فى الجملة لم يتصور فيه خلاف ولم يستقم قولهم
لو صح لصح حداى اكبر فلذا جعل محل الخلاف وجوب الصحة ولزومها وكمنوع لكن الصحة
التى هى الامكان اذا جعل جزء من المحمول تصير القضية ضرورية كما يقال يجب امكان بياض
الزنجى ولما كان وجوب الصحة اذا اخذت جزء القضية فى قوة الصحة اذا اخذت جهة القضية
صح جعل الامتناع نقيضا لوجوب الصحة ولذا قال اذ لو امتنعت والحاصل انه اخذ الصحة
فى المدعى جزء المحمول وفى الاستدلال جهة الحمل لعدم تفاوت المعنى   ولا حجر فى التركيب حمله
الشارح المحقق على ما هو الظاهر من العبارة وجمهور الشارحين على ان المراد تركيب ذلك المعنى
الذى عبر عنه باحد المترادفين الى معنى آخر من محكوم عليه او به او نحو ذلك لما صرح به فى المنتهى من انه
لا خلاف فى صحة اطلاق كل من المترادفين مكان الآخر افرادا وانما الخلاف فى التركيب فمنهم من
جوزه مستدلا بان معنى اللفظ لما صح ان يقترن بمعنى آخر مدلولا عليه بلفظ وجب صحة ذلك الاقتران
عند كونه مدلولا للفظ الثانى لان صحة التركيب من عوارض المعانى   الحقيقة والمجاز   الغرض

تعريف الحقيقة والمجاز يعنى ان الغرض من صدر المسئلة تعريفهما والا فقد اشتملت المسئلة على
مباحث واحكام وفيه اشارة الى ان المسئلة وان كانت عبارة عن اقامة التصديقات الا انها قد
تشتمل على اقامة التصورات   الحقيقة فى اللغة ذات الشئ لا خفاء فى ان هذا ليس وضعا لا لو
لانه صفة فعيل بمعنى فاعل او مفعول على ما قرره ائمة العربية وانما اطلق على ذات الشئ لكونها ثابتة لازمة
لكنه اقتفى اثر الآمدى فى الاحكام وهو الانسب لما ان اللفظ حق بالنسبة الى معناه الموضوع له
بمنزلة ذات الشئ وحقيقته وبالنسبة الى الغير بمنزلة العارض   اى بحسب وضع اول يعنى ان الاستعمال
يكون باعتباره وبالنظر اليه ولاجله فاستعمال اللغوى الصلوة فى الاركان المخصوصة مجاز لان استعمالها
على الدعاء ليس باعتبار وضع اول بل باعتبار مناسبته للمعنى الموضوع له عند من يكتفى فى المجاز بالعلاقة
المعتبر نوعها وباعتبار وضع له ثان لما تشتمل على الدعاء مع ملاحظة وضعه السابق فى الدعاء و
اعتبار مناسبة بينهما عند من يشترط فى افراد المجازات السماع من اهل الوضع واحترز بقوله ملحوظ
فيه وضع سابق عما اذا انتقل فى اللغة الى معنى آخر مثلا فانه حقيقة لعدم ملاحظة الوضع السابق فاستعماله
ليس الا بحسب وضع هو اول فى الجملة وان لم يكن اول على الاطلاق وبهذا الاعتبار يدخل فى التعريف
انواع الحقائق حتى المشترك الذى علم تاخر وضعه لانه اول بالنسبة الى المجاز الا انه يشكل بالحقيقة
التى لا يكون لها وضع آخر اصلا لا بالاشتراك ولا بالمجاز اللهم الا ان يقال انه اول بالنسبة الى وضع
المجاز على طريق الفرض والتقدير ولا يخفى ما فيه واعلم ان الآمدى فسر الحقيقة باللفظ المستعمل فيما وضع
له اولا فى اصطلاح التخاطب وترك المصنف تعرف قيد اصطلاح التخاطب بناء على اشتهار ان قيد
الحيثية مراد فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات خصوصا عند تعليق الحكم
بالمشتق فصار المعنى انه اللفظ المستعمل فى الموضوع له من حيث انه الموضوع له وظاهر ان المجاز ليس

كذلك على المذهب الصحيح وان مثل اطلاق الوضع على الموضوع له شايع في كلام القوم كما ذكره الشارح
من انه لو اريد بالوضع الموضوع له لزم خلاف الظاهر ولا احتيج الى زيادة قيد اصطلاح التخاطب كلام
قليل الجدوى نعم لو قيل انه اذا اريد بالوضع الموضوع له وكان قيد اصطلاح التخاطب مذكورا او
مقدرا لم يبق لقوله اولا فايدة اصلا لكان سديدا لان قولنا الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع
له في اصطلاح التخاطب جامع مانع لاخبار عليه اللهم الا ان يقصد صحة التعريف على راي من يشترط
النقل في افراد المجازات ويجعلها موضوعة في معانيها بقي اشكال قوي وهو انه ان اريد الوضع الشخصي
خرج كثير من الحقايق لان جميع المركبات وكثيرا من الافعال ومثل المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب
وبالجملة كل ما يكون دلالته بحسب الهيئة دون المادة انما هي موضوعة بالنوع دون الشخص وان اريد مطلق
الوضع اعم من الشخصي والنوعي لم يخرج المجاز عن التعريف لما انه موضوع بالنوع وجوابه يطلب من
شرحنا للتنقيح في فصل حكم العام واعلم ان تعريفه هذا صريح بذلك لما ان الآمدي عرف كلا من الاقسام
على حدة فقال الحقيقة اللغوية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في اللغة والشرعية هي اللفظ المستعمل
فيما وضع له اولا في الشرع وهكذا العرفية ثم قال وان عممنا قلنا هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا
في الاصطلاح الذي به التخاطب ولما ترك المصنف هذا القيد كان مظنة لان يتوهم اختصاص تعريفه باللغوية
الا ان الشارح قد فسر على وجه يزول هذا الوهم ويعم الكل   الثاني المجاز اي البحث الثاني في المجاز فكان
الانسب التصريح بلفظ في على ما في بعض النسخ والمجاز في الاصطلاح اللفظ المستعمل في غير وضع
اول على وجه يصح اي بحسب غير وضع اول بل بمجرد المناسبة كما هو راي الاكثر او بوضع ثان ملحوظ
فيه الوضع السابق كما هو راي البعض فيصح على المذهبين بخلاف ما اذا قيل هو اللفظ المستعمل
في غير وضع اول لعلاقة فانه لا يصح الا على مذهب الاكثرين والحاصل ان قولنا على وجه يصح اعم من قولنا

لعلاقة

لعلاقة فان قيل قد يكون الحقيقة مستعملة بحسب وضع لا يكون اولا لا مطلقا ولا بالاضافة الى وضع آخر
كالاعلام المنقولة التي لا يتصور لها مجازات مثل جعفر قلنا يكفي في اولية الوضع ان يكون له ثان بحسب
الفرض والتقدير على ان مثل هذه الاعلام يجوز ان يستعمل في جزء الموضوع له او لازمه هذا وقد صرح
الآمدي في الاحكام بان الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف اسماء الاعلام بهما كزيد وعمرو
ولعله اراد الحقيقة والمجاز اللغويين على ما يشعر به احتجاجه والا فهو مشكل   والا فهو وضع جديد
او غير مفيد لانه ان عين بازاء المعنى المجازي فهو وضع جديد والا فهو مهمل لعدم التعلق فلا دلالة   وهي
اتصال ما اي العلاقة تعلق للمعنى المجازي بالمعنى الحقيقي اعم من ان يكون اتصالا وانضماما بين الذاتين
كما في المجاورة او غيره كما في البواقي   ويجب ان يكون اي الصفة المشتركة ظاهرة في المعنى الموضوع
له لينتقل الذهن منه اليها فيفهم المعنى الآخر اعني غير الموضوع له باعتبار ثبوت تلك الصفة له ولا
يخفى ان مجرد ثبوتها له لا يوجب الفهم لكونها مشتركة بل لا بد من قرينة خصوص مثلا اذا اطلقنا
الاسد ينتقل منه الى الشجاع لكن لا يفهم منه الانسان الشجاع الا بقرينة مثل في الحمام مثلا
و بهذا يعلم لما كان انواع العلاقات كثيرة يرتقي ما ذكروه الى خمسة وعشرين وقد حصرها المصنف
رحمه الله في خمسة حاول الشارح المحقق رحمه الله تعميم الخامس بحيث يتناول جميع ما ذكروه للمصنف
رحمه الله لان مجاورة المعنى المستعمل فيه للمعنى الموضوع له يجوز ان يكون بكون احدهما في الآخر جزءا منه
او عرضا حالا فيه او ظرفا متمكنا فيه فيشتمل ستة اقسام اطلاق الجزء على الكل وبالعكس
الحال على المحل وبالعكس المظروف على الظرف وبالعكس ويجوز ان يكون بكونهما في محل
واحد او في محلين متقاربين او في حيزين متقاربين ولا يتصور بكونهما في حيز واحد لاستحالته
فيشتمل ثلثة اقسام كالكحل للعلم وكلام السلطان لكلام الوزير والراوية للمزادة ثم ادرج

ما هو ابعد فقال بل يشمل الاطلاق اسم السبب على المسبب وعكسه كالغيث على النبت والنبت على الغيث ويتكثر بتكثر السبب الى الفاعلي والمادي والصوري والغائي ويشمل ايضا اطلاق اسم احد الضدين على الآخر كقوله تعالى وجزآء سيئة سيئة وكقولنا للجبان اسد ولو جعلنا الوجه اعم من اللفظي ايضا ليندرج فيه المشاكلة اعني التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته مثل اطبخوا لي جبة وقميصا لم يبعد بل لا يبعد ان يجعل المجاورة والاتصال شاملا للكل كما ذهب اليه بعض من صوليين من ان جميع العلاقات منحصرة في الاتصال صورة او معنى واعلم ان الصفة الظاهرة المشترك فيها اعم من المحسوس والمعقول كما في استعارة الورد للخد واستعارة الاسد للشجاع وح يندرج فيها الشكل فلا يصح جعل الاشتراك في الشكل قسما على حدة ولهذا مال بعض الشارحين الى ان المص حصر انواع العلاقات في اربعة لزم خلاف الغرض وهو عدم الاتصال بين ذاتيهما والثاني ان لم يحصلا لذات فالمعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له امران ليس بين ذاتيهما اتصال ولا هما حصلا في ذات فلا بد من اشتراكهما في شكل او صفة ظاهرة وبهذا الوجه ضبط على وفق ما اعتبره المص من اقسام العلاقات والا فالمشترك كان في الشكل او الوصف فقد يكون بينهما مجاورة او اجتماع في ذات ومن استقرأ اي تتبع احوالهم وتفاصيل نظمهم ونثرهم علم انهم لا يتوقفون بل يعدون اختراع آحاد المجازات من كمال البلاغة واجيب بان النظر للواضع ولو سلم فلا اطلاع على الحكمة تقرير بعض الشارحين ان الاول لمنع الملازمة والثاني لبطلان التالي وبعضهم بالعكس وبعضهم ان كليهما لمنع الملازمة ولا يخلو عن تكلفات وتعسفات فذهب الشارح المحقق الى ان كليهما لمنع انتفاء اللازم وتقريره ان اللازم من اشتراط النقل في آحاد المجازات هو استغناء المتجوز في تجوزه اي تكلمه بالمجاز واستعماله اللفظ في غير ما وضع له عن النظر في العلاقة

لا استغناء الواضع في وضعه ولا المتجوز في اغراض التجوز له وقد استدل في المستدل اجماع اهل العربية على استغناء بهذه اللازم فمنع المجيب اولا اجماعهم على استغناء المتجوز فضلا ان يكون في تجوزه وانما الاجماع على استغناء الواضع في وضعه وبعد تسليم الاجماع على استغناء المتجوز منع اجماعهم على استغنائه في تجوزه بل في اغراض التجوز له وثبوت الافتقار في الجملة انما ينافي عدم الافتقار اصلا لا عدم الافتقار في التجوز على ما هو اللازم فقوله سلمنا ليس تسليما لانتفاء التالي وافتقار المتجوز في تجوزه بل التحقق الافتقار في المتجوز ايضا اه وعدم اقتصاره على الواضع للكتبة والمبتهة يعني يلزم ان يجوز ابن للاب اطلاقا للمسبب على السبب واب للابن اطلاقا للسبب على المسبب وكل منهما نوع آخر لكنهما داخلان تحت المجاورة من قبيل اللازم في الوجود والشبكة للصيد نوع آخر منها من قبيل كونهما في حيزين متقاربين وانما عدل عما ذهب اليه بعضهم من ان العلاقة في الابن للاب هو الكون عليه وفي الاب للابن هو الاول اليه لان الكلام فيما اذا اتحد المضاف اليه بان يقال ابن زيد ويراد ابوه وابو زيد ويراد ابنه ومعلوم انه لا كون هناك ولا اول واما عند اطلاق المضاف اليه بان يقال زيد ابن اي لمن كان اباه وزيد اب اي صاير الى الابوة لولده الذي سيولد فلا خفاء في صحته وانما الكلام في ان لفظ الابن هل يصير مجازا بموت الاب وايضا على هذا المعنى لاعتبار الابوة والبنوة من جانب المعنى بل كان ينبغي ان يقول لجاز ابن لمن كان ابنا سواء صار ابا او لم يصر واب لمن يصير ابا سواء كان ابنا او لم يكن فليتامل وانما يكون اختراعا اشارة الى ان الواضع عين اللفظ بازاء المعنى المجازي تعيينا كليا بمعنى انه جوز اطلاقه على كل ما يكون بينه وبين المعنى الحقيقي نوع من العلاقات المعتبرة علم ذلك باستقراء اللغة واستعمالات العرب وان لم يوجد النقل به في كل من الآحاد كما في رفع الفاعل ونصب المفعول بل سائر ما يدل بحسب الهيئة كالمبني للمفعول والامر والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وغير ذلك مما لم يصرح الواضع بآحاده بل علم بالاستقراء

[illegible]

معين منهما تهيا للدلالة على معانيها الا ان تعيين الهيئات للدلالة بنفسها اى من غير اشتراط
قرينة خارجة عن اللفظ فصارت كالاوضاع الشخصية ودخلت في مطلق الوضع فكانت من قسم الحقيقة
وتعيين المجازات للدلالة بمعونة القراين المانعة عن ارادة المعاني الاصلية فخرجت عن قسم الحقيقة
وعن ان يتناولها الوضع المطلق لكونه اسما للقسم الاول من التعيين   بان يصرح اهل اللغة باسمه
بان يقول هذا مشروط بالقرينة او يصح نفيه او نحو ذلك من الخواص والعلامات كالتي ينتقل الذهن منها الى كونها
مجازا من غير طلب وكسب   منها صحة النفي في نفس الامر يعني ان صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل
وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقيد
بنفس الامر لانه ربما يصح النفي لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا زيد ليس بانسان ويشكل هذا بالمجاز
المستعمل في الجزء او اللازم المحمول كالانسان بمعنى الناطق او الكاتب على ما يقال هما زيد بانسان ويراد
نفي خواص الانسانية فان عدم صحة النفي متحقق ولا حقيقة   وهو اي العلم بانه ليس شيئا من
المعاني الحقيقية انما يتحقق اذا علم ان اللفظ فيما استعمل فيه مجازا اذ لو لم يعلم ذلك لجاز ان يكون
هذا ايضا من المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس شيئا منها وفيه بحث لان غاية الاستلزام
دون التوقف للقطع بانه يصح العلم بان الانسان ليس شيئا من المعاني الحقيقية للاسد وان لم
يعلم استعماله فيه فضلا عن ان يكون مجازا   وروده اي ورود هذا الاعتراض على الحقيقة اظهر
لكون الدور بمرتبة فان عدم صحة النفي في نفس الامر انما يعلم اذا علم ان اللفظ فيه حقيقة وانه بعض
معانيه الحقيقية بخلاف المجاز فان العلم بصحة النفي يتوقف على العلم بكونه ليس شيئا من معانيه
وهو على العلم بكونه مجازا فيه   وقد يجاب عن هذا الاعتراض بوجهين احدهما لا نم ان المراد
صحة سلب كل ما هو معناه حقيقة وان سلب بعض المعاني الحقيقية غير مفيد بل هو كاف مفيد

للمطلوب

للمطلوب لانا اذا وجدنا اللفظ مستعملا في شيء الى من افراد معنى حقيقي له كل اللفظ علمنا ان ذلك
اللفظ مجاز فيه اذ لو كان حقيقة لكان لذلك اللفظ معنى آخر هو من افراده فيلزم الاشتراك وهو خلاف
الاصل ولا يلزم الدور لان العلم بانه ليس بعض المعاني الحقيقية لا يتوقف على العلم بكون اللفظ مجازا فيه لجواز
ان يكون بعضا آخر بخلاف سلب كل المعاني فانه لا يمكن بدون العلم بان اللفظ ليس موضوعا له اصلا وثانيهما
ان ما ذكرت من لزوم الدور على تقدير تمامه انما يصح فيما اذا اطلق لفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقة فيه
او مجاز اما اذا علم للفظ المستعمل معنى حقيقي ومعنى مجازي ولم يعلم ايهما المراد في هذا المقام لخفاء القرينة
فصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد اي المحل الذي ورد فيه الكلام يدل على ان المراد هو المعنى المجازي فيعلم بذلك
ان اللفظ مجاز وليس المراد بالمورد هو المعنى المجازي ليرد الاعتراض بانا اذا لم نعرف المراد كيف يمكننا
سلب المعنى الحقيقي عنه او اثباته له مثلا اذا قيل طلع البدر علينا من ثنيات الوداع وقد صح في هذا
المقام ان يقال الطالع ليس هو القمر علم ان المراد انسان كالقمر في الحسن والبهاء ولا يخفى ان هذا بالقرائن
اشبه منه بالعلامات   وان لا يتبادر اي فعلامة الحقيقة ان لا يتبادر غير المعنى المستعمل فيه لولا القرينة
الدالة على ان المراد غيره يعني ان هذه علامة مطردة منعكسة اذ تبادر الغير علامة المجاز وعدمه
علامة الحقيقة   الاعتراض يعترض على ما ذكره الآمدي في الاحكام وتبعه الشارحون ان هذه
العلامة منتقض بالمشترك فانه حقيقة في مدلولاته مع عدم تبادر شيء منها عند الاطلاق واجاب
الآمدي بانه ان كان لجميع المدلولات على العموم فلا اشكال وان كان لواحد على سبيل البدل
فهو حقيقة فيه لا في المعين فالمعنى الحقيقي اعني الاحد الدائر متبادر وغير المتبادر اعني المعين ليس
بمعنى حقيقي فلا اشكال واعترض عليه المص رحمه الله بانه ح يكون متواطيا اي مشتركا معنويا
لان له معنى واحدا هو احد المعنيين فلا يكون مشتركا لفظيا ولما كان اصل الاعتراض فاسدا

لانه لا يستعمل مطرداً وعكسها

اما على علامة المجاز فظاهر واما على علامة الحقيقة فلان العلامة لا يجب انعكاسها عدل الشارح المحقق

عن هذا التقرير الى ان المراد الاعتراض بالمشترك المستعمل في معناه المجازي كالعين فيما يشبه الشمس

فانه يتحقق فيه علامة الحقيقة اعني عدم تبادر المعنى الغير ولا حقيقة وحين توجه الجواب بمنع عدم تبادر

الغير عند الاطلاق بل يتبادر احد الدائر دفعه المص بانه لو تبادر ذلك عند الاطلاق لصدق علامة

المجاز على المشترك المستعمل في احد معنييه على التعيين لانه يتبادر غيره الذي هو الاحد الدائر على احد

المعنيين لا على التعيين وح يلزم ان يكون مجازا في المعين حقيقة في غير المعين ويصير متواطئا

اي مشتركا معنويا لا لفظيا فاجاب الشارح عن هذا الدفع بان المراد تبادر الغير على انه مراد و

اللفظ مستعمل فيه لا على مجرد الخطور بالبال وح لا يلزم كون المشترك مجازا في المعين وانما يلزم لو

كان تبادر الاحد الدائر على انه مراد واللفظ موضوع له مستعمل فيه وليس كذلك بل معلوم عند الاطلاق

ان المراد احدهما بعينه واللفظ مستعمل فيه وان لم يعلم بالتعيين لان اللفظ صالح لهذا بالانفراد و

لذلك بالانفراد فالعلم بان المراد بالمشترك احد المعنيين بعينه كاف في كون المبادر على لفظ اسم

المفعول اي المعين الذي يبادر غيره الذي هو احد المعنيين لا على التعيين عند الاطلاق غير المجاز

لان غير المعين لم يتبادر على وجه كونه مرادا بل على وجه الخطور فقط واذ قد صدق على المعين

انه لا يتبادر الغير على وجه الارادة كان حقيقة لا مجازا لا انتفاء فتح يندفع بنفس جوابه الاعتراض

لان احد المعنيين لا على التعيين لا يتبادر على الوجه الذي يصلح ان يكون علامة لكون المشترك

لازم احد المعنيين مثلا مجازا لانا نقول لولا القرينة يتبادر غيره الذي هو احد المعنيين كذا في حواشي الفضل

بعينه على انه مراد وان لم يعلم بالتعيين ففي هذا التحقيق خفي هذا ارشاد الى اصلاح الجواب

فقوله في كون المبادر هو على لفظ اسم المفعول من بادرته سابقته فهو مبادر اي مسبوق

بلغ

قوله

قوله ومنها عدم الطراده ظاهر العبارة ان عدم الاطراد هو ان يستعمل اللفظ المجازي في محل لوجود علاقة

ثم لا يجوز استعماله في محل آخر مع وجود تلك العلاقة كالنخلة يطلق على الانسان لطوله ولا يطلق على آخر بل

آخر غير الانسان فعلى هذا الاوجه لقوله بقول واسأل القرية ولا تقول واسأل البساط الا ان يريد

المجاز في الهيئة التركيبية اعني ايقاع السؤال على القرية بناء على انه سؤال لاهلها مع انه لا يصح ايقاعه

على البساط بان تقول اسأل البساط اذا امرته بسؤال مالكه وبهذا يشعر عبارة الشرح او يريد

بعدم الاطراد ان يستعمل لفظ لمعنى لعلاقة ولا يستعمل ذلك اللفظ او لفظ آخر في معنى مع وجود تلك

العلاقة كالقرية يستعمل لاهلها للمحلية ولا يستعمل البساط لاهله مع وجود المحلية والراوية يستعمل

في المزادة للمجاورة ولا يستعمل الشبكة للصيد مع المجاورة ولا عكس قد توهم بعض الشارحين ان

هذا اعتراض على هذه العلامة بانها غير منعكسة وليس بشيء لان من شرط العلامة الاطراد واما الانعكاس

فقد يكون كما في الاولين وقد لا يكون كهذه وبعضهم ان المعنى ليس المجاز عكس الحقيقة اي خلافها في هذه

العلامة حتى يكون الاطراد دليل الحقيقة ثم قال والاظهر ان المراد ان لا عكس كليا لقولنا كل غير مطرد

مجاز اي ليس كل مجاز غير مطرد فاشار الشارح المحقق رحمه الله الى انه لا حاجة الى هذه التكلفات

بل معناه انه لا عكس لهذه العلامة وانها ليست بحيث اذا انتفت انتفى المجاز ولزمت الحقيقة

اذ من المجاز ما لا يوجد فيه عدم الاطراد الاعتراض تقريره ان عدم الاطراد لا يصلح علامة

للمجاز لتحققه في بعض الحقائق كالسخي للانسان الجواد والفاضل للانسان العالم والقارورة للزجاجة

التي يستقر فيها المائعات فان اجيب بان علامة المجاز هو عدم الاطراد من غير مانع وهذا غير

متحقق في هذه الامثلة لوجود المانع قلنا فيلزم الدور وبيانه على ما في بعض الشروح ان العلم

بان عدم الاطراد ليس لمانع لا يعلم الا بالعلم بانه مجاز فلو علم مجازيته بذلك كان دورا وعلى ما ذكره

مبادر فيه الحدلم تامل

ورد المص

ومن قسم

عطف تفسيري

العلامة رحمه الله ان عدم الاطراد لا يكون الا لمانع من الاطراد لان موجب الاطراد وهو العلاقة متحقق والمانع ليس هو العقل وهو ظاهر ولا الشرع او اللغة لان التقدير كذلك فتعين ان يكون هو العلم بكونه مجازا وبجانه لظهر موجب عدم الاطراد ليس هو الشرع ولا اللغة ولا العقل بل العلم بكونه مجازا فيدور ولما لم يكن في بين البيانات دليل على توقف العلم بعدم الاطراد على العلم بكونه مجازا ذهب الشارح المحقق رحمه الله الى ان عدم الاطراد لا بد ان يكون لوجود المانع عن الاطراد او لعدم مقتضى الاطراد واذا فرض عدم المانع تعين ان يكون لعدم المقتضى ومقتضى صحة الاطراد على الاطراد هو الوضع لا غير لما ان المقتضى في الواقع اما الوضع واما العلاقة ولما حكم بعدم الاطراد المجاز من غير مانع لزم لغراج العلاقة من اقتضاء الصحة لان من ضرورة المقتضى للشيء ترتبه عليه عند عدم المانع واذا تقرر ان المقتضى هو الوضع لا غير لزم ان يعلم ان اللفظ موضوع للمعنى مع اعتبار قيد لا يوجد في محل آخر ليعلم انه لا يصح ارادة ذلك الآخر على الاطراد فعدم الاطراد انما يعلم بعدم الوضع للمعنى المستعمل فيه فلو علم عدم الوضع له بعدم الاطراد كان دورا و لا يلزم ذلك عند ترك التقييد بعدم المانع لجواز المانع ان يعلم عدم الاطراد بالعلم بالمانع و مبنى هذا التحقيق على ما تقرر في العلوم الحكمية من ان ذا السبب انما يعلم بسببه والا فيجوز ان يعلم عدم الاطراد ولا يعلم سببه فلهذا قال وقد يجاب بان السيخ يعني ان المراد بكون عدم الاطراد علامة المجاز انه اذا استعمل لفظ في شيء بناء على معنى وتردد دنا في انه حقيقة او مجاز ثم وجدناه لا يستعمل في شيء آخر مع وجود ذلك المعنى علمنا انه في ذلك الشيء مجاز وانه ليس بموضوع لذلك المعنى والا يصح استعماله في فرده الآخر ولا يلزم الدور لان عدم الاطراد قد يعلم بالنقل او الاستقراء او نحو ذلك ولا يرد النقض بالصور المذكورة لانا لما وجدنا هم

مغرد

لا يطلعون هو الفاضل و السخي على الله تعالى علمنا ان السخي ليس الجواد مطلقا والفاضل ليس العالم مطلقا بل مع خصوصية قيد لا يوجد في الله تعالى لجواز البخل والجهل مثلا وكون الفاضل لمن زاد علمه على فرد من بني نوعه وكذا القارورة ليست لمقر المائعات مطلقا بل مع خصوصية كونه من الزجاج ووجه دلالته اشارة الى دفع اعتراض الشارح العلامة بان الاختلاف في الجمع لا يدل على التجوز لجواز ان يكون لاختلاف المسمى كالعيدان لعود الخشب والاعواد لعود اللهو وذلك ان اختلاف الجمع يدل على ان اللفظ ليس متواطيا في المعنيين وهو ظاهر وقد علم كونه حقيقة في احد المعنيين اتفاقا فلو لم يكن في الآخر مجازا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فان قيل فلا اثر لاختلاف الجمع بل كل لفظ علم كونه حقيقة في معنى فاذا استعمل في معنى آخر يحمل على المجاز دفعا للاشتراك قلنا هذا يصلح دليلا على المجازية واما العلامة فهي الجمع على خلاف الجمع اذ به يعرف انه ليس بمتواطئ ولا يخفى ما فيه ويمتنع اي لا يصح في جمع الامر بمعنى الامر الفعل لفظ اوامر الذي هو جمع الامر بمعنى القول الذي لفظ الامر حقيقة فيه بالاتفاق نحو نار الحرب الظاهر ان مثله من قبيل الاستعارة التخييلية كاظفار المنية ويد الشمال والمحققون على انه مستعمل في معناه الموضوع له وانما التجوز والاثبات سيعاد في اثباته لما ليس له حلافا حيث لصاحب المفتاح جعله مجازا مستعملا في الصورة الوهمية الشبيهة بمعناه الاصلي ومنها ان يكون الكلام لاحد مسميه فيه اشارة الى ان المشاكلة من قبيل المجاز وان المعنى المجازي ايضا مسمى اللفظ نظرا الى الوضع النوعي وتحقق العلاقة في مجاز المشاكلة مشكل اذ لا يظهر بين الطبخ والخياطة علاقة تصحح استعماله فيها في قوله قالوا اقترح شيئا نجد

لك ظبحه   قلت اطبخوا لى جبة وقميصا وامتناع ان يقال مكر الله ابتداء يشعر بان ليس مبناه على
التشبيه وكانهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة   وهو المستعمل اى جنسهما هو اللفظ المستعمل كا
لجسم النامى والانجرد المستعمل في موقع الفصل   المعنى المركبة اشارة الى ما ذهب اليه من ان وضع
الالفاظ لافادة المعانى التركيبية لا لافادة مسميا تها للزوم الدور وان كان الدور مدفوعا بان فهم المعنى
من اللفظ يتوقف على العلم بالوضع وهو انما يتوقف على فهمه في الجملة   ثم يلزم اى جد منع الملازمة
بناء على عدم انحصار الفايدة في افادة المعانى المركبة يمنع انتفاء اللازم بناء على ان العراء عن الفايدة
لا يستلزم العبث في الوضع لجواز ان يوضع لغرض ولا يترتب عليه ذلك الغرض قوله المعنى متحقق فيه بحث
وهذا الزامى يعنى ان الجواب الاول جدلى يعنى ان هذا لا يتجه علينا لانه مشترك الالزام فما هو
جوابكم فهو جوابنا والثانى تحقيقى وهو منع كون امثال هذه الصور من قبيل المجاز الا باعتبار المفردات
وهذا حق في مثل شابت لمة الليل لان اللمة مجاز عن سواد آخر الليل والشيب عن حدوث البياض
فيه بخلاف قامت الحرب على ساق فانه تمثيل لحال الحرب بحال من يقوم على ساقه لا يقعد ولا مجاز في
شىء من مفرداته وكذا قولهم للمتردد في امر اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وبالجملة المركبات موضوعة
بازاء معانيها التركيبية وضعا نوعيا بحيث تدل عليها بلا قرينة فان استعملت فيها فحقايق والا
فمجازات وهذا غير الاسناد المجازى الذى يقول به عبد القاهر ومن تبعه من المحققين فانه ليس في شىء
من استعمال اللفظ في غير ما وضع له بل معناه ان حق الفعل بحكم العقل ان يسند الى ما هو له فاسناده
الى غير ما هو له من الملابسات مجاز عقلى واتحاد جهة الاسناد بحسب الوضع واللغة لا ينافى ذلك
وانما ينافيه اتحاد جهته بحسب العقل وليس كذلك فان اسناد الفعل الى ما هو متصف به محلا
له في المبنى للفاعل ومتعلقا له في المبنى للمفعول مما يقتضيه العقل ويرتضيه والى غيره ذلك مما يأباه

الاسناد بل

الابتداء بل فلذا قال الشارح المحقق والذى يزيل الوهم بالكلية ان يجعل الفعل مجازا وضعيا عما يصح عند
العقل اسناده الى الفاعل المذكور ويتصف به وهو التسبب العادى فيكون انبت مجازا عن تسبب
في الانبات وصام عن تسبب في الصوم الى غير ذلك وهذا مشكل فيما اسند الى المصدر مثل جد
جده وبالجملة كلام المصنف في هذا المقام يدل على قصر باعه في علم البيان   وهو ذو الرحمة اى رقة القلب
وهذا في حق الله تعالى محال فيكون مجازا ولم يستعمل فيمن يصح عليه رقة القلب ليكون حقيقة وما يقال
من ان مجازيته بناء على ان الصيغة للمذكر وهم وظاهر كلام الشرح ان الرحمن حقيقة في ذى الرحمة
قديما كان او حادثا وقد استعمل في القديم بخصوصه مجازا مع عدم الاستعمال في المطلق الذى هو
معناه الحقيقى   وقولهم رحمن اليمامة لا ينافى الاستعمال في الجملة قد وجد وان خالف الشرع والعرف
لانا نقول هو كما اذا اطلق كافر لفظ الله على مخلوق فلا يكون استعمالا صحيحا على انك اذا تاملت علمت
ان هذا الاستعمال ليس حقيقيا لانهم لم يريدوا رقة القلب   وكذا النحو عسى لا نعال لانا ان هذه مجازات
بل لم توضع الا لمعانيها التى استعملت فيها ولو سلم فلا نم عدم الاستعمال غايته عدم الوجدان وهو لا يدل
على عدم الوجود لانا نقول الكلام مع من اعترف بكونها افعالا مع الاطباق على ان كل فعل موضوع
لحدث وزمان معين من الازمنة الثلثة ولا نعنى بعدم الاستعمال الا عدم الوجدان بعد الاستقراء
على ان عدم جواز الاستعمال هذه الافعال في المعنى الزمانية معلوم من اللغة الا ان الشارح اشار الى
انه على تقدير الجواز لغة فالمراد عدم الاستعمال وقد ثبت باستقراء موارد الاستعمال
واعلم لا خفاء في ان مدلول اسناد الفعل الى الشىء هو قيامه به وثبوته له بحيث يتصف به وهذا لا
يصح ظاهرا فيما اسند الى غير ما هو له من المصدر والزمان والمكان وغيرها نحو جد جده وانبت الربيع
الربيع وجرى النهر ونحو ذلك فلا بد من صرفه عن ظاهره بتاويل اما في المعنى او في اللفظ واللفظ

اما المسند او المسند اليه او الهيئة التركيبية الدالة على الاسناد الاول ان لا مجاز فيه بحسب الوضع بل بحسب
العقل حيث اسند الفعل الى غير ما يقتضي العقل اسناده اليه وهو قول الشيخ عبد القاهر والامام الرازي
وجميع علماء البيان الثاني ان المسند مجاز عن المعنى الذي يصح اسناده الى المسند اليه المذكور وهو قول
المص الثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه حقيقة وانبات قرينة لاثبات اليه
تنبيه لهذه الاستعارة وهو قول السكاكي الرابع انه لا مجاز في شيء من المفردات بل شبهة التلبس
الغير الفاعلي بالتلبس الفاعلي فاستعمل فيه اللفظ الموضوع لافادة التلبس الفاعلي فتكون
استعارة تمثيلية في اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وهذا ليس قولا لعبد القاهر ولا لغيره من
علماء البيان لكنه ليس ببعيد واما ما ذكره الشارح المحقق في تقرير الوجه ففيه ابحاث الاول
ان قوله لا يتصور معناه ان اراد به التصور المقابل للتصديق على ما هو الظاهر فهو ليس مدلول
الجملة الخبرية فلا بد ان يكون مجازا لغويا وان اراد انه الطلق لتعلم الحكم الذي هو مدلوله لكن لا يكون
مرجع الافادة ومناط الصدق والكذب بل لينتقل منه الى حكم اخر مصدق به يكون هذا كناية لم
يقل به الامام الرازي ولا غيره ولم يطابق القواعد البيانية الثاني ان جعل المسند موضوعا
للتسبب الحقيقي مجازا عن التسبب العادي مع انه لا يصح فيما يسند الى المصدر مثل جد جده
لما اتفق عليه علماء البيان من ان الفعل لا يدل الا على الحدث والزمان من غير دلالة بحسب الوضع
على ان فاعله يلزم ان يكون قادرا او غير قادر سببا حقيقيا او غير حقيقي وقد اقام الشيخ عبد القاهر
على ذلك ادلة كثيرة وتبعه الامام الرازي والسكاكي على ان التسبب الحقيقي لو لم يجر على ظاهره لزم
ان يكون في الافعال المسندة الى غير الخالق مجاز باعتبار المسند او الاسناد على ما افترى بعض
الشارحين على الشيخ عبد القاهر من انه ذهب الى ان الاسناد في نحو طلعت الشمس ومرض زيد مجازي

الثالث

٤٢

الثالث ان التأويل في الربيع ان كان بجعله مجازا عن القادر المختار على ما فهمه بعض القاصرين من كلام
السكاكي فليس بمستقيم للقطع بان المراد بالمنية في قولهم اظفار المنية هو حقيقة الموت لا السبع ولتصريح
السكاكي بان المراد بها السبع بادعاء السبعية لها وان اراد انه شبه بالقادر المختار وتصور بصورته
فاسند اليه ما يسند الى القادر المختار على ما يشعر به كلام السكاكي لم يكن هذا مغنيا عن القول بكون الا
سناد مجازيا لان حق الانبات مثلا ان يسند الى القادر دون الزمان المشبه بالقادر المتصور
بصورته وكذا ان جعل الاستعارة بالكناية هو اسم المشبه به المذكور بطريق الكناية وايراد اللوازم
دون التصريح حتى يكون قولنا اظفار المنية بمنزلة اظفار السبع مجازا عن المنية لان الاسناد حينئذ يكون
الى الربيع فيفتقر الى التأويل الرابع ان قوله وهو قول صاحب المفتاح انه من الاستعارة بالكناية
وحملها على المعنى اللغوي بمعنى ان ذلك تخييل لا تحقيق غلط على غلط لانها اسم لنوع مخصوص من الاستعارة
لا يفهم منه عند الاطلاق سواه ومع ذلك فليس محل صاحب المفتاح انه استعارة تخييلية بل استعارة
بالكناية ولو كانت هذه الاستعارة بالكناية مع التخييلية كما في اظفار المنية لكان اهون لكن صاحب
المفتاح قد صرح بانه لا تخييلية هنا وان الانبات امر محقق لا متخيل واما تمثيله بقوله صبحنا الخزرجية
مرهفات فمبني على ان السكاكي لما رد الاستعارة التبعية الى الاصلية لم يجعل صبحنا استعارة ولزمه
جعل المرهفات استعارة بالكناية عن المشروبات وايقاع صبحنا عليه قرينة كما صرح به في قولهم نقريهم
لهذميات فان قيل كيف يتصور التأويل في المسند اليه او المسند فيما اذا كان احدهما او كلاهما
مجازا مثل احيى الارض شباب الزمان ومعلوم ان ليس الاحياء مجازا عن لفظ انبت ليجعل مجازا
في التسبب العادي ولا الشباب مجازا عن لفظ الربيع ليجعل استعارة بالكناية عن القادر المختار
قلنا وجهه ان يجعل الاحياء مجازا عن التسبب العادي في الانبات والشباب استعارة بالكناية

لفظ الربيع ليجعل استعارة بالكناية

الخيال ينبغي ان يكون من القادر والصواب الاستعارة

عن القادر المختار بتأويل جعله مرادفا للفظ الربيع هذا ومن نظر في كلام الشيخ عبد القاهر والامام

الرازي رحمهما الله علم انه لم يخالف الشيخ اصلا ولم يرد على شيخ كلامه وانهما اتفقا على ان ليس هنا

مجاز وضعي اصلا لا في المفرد ولا في المركب بل عقلي بان اسند الفعل الى غير ما يقتضي العقل استناده

اليه تشبيها له بالفاعل الحقيقي ولما كان ذكر التشبيه موهما ان يكون هنا مجاز وضعي علاقته المشابهة — هناك جر

حاول الشيخ ازالة الوهم فقال هذا التشبيه ليس هو التشبيه الذي يفاد بالكاف ونحوها بل هي عبارة

عن جهة راعوها في اعطاء الربيع حكم القادر المختار كما قالوا شبهت ما بليس فرفع بها الاسم ونصب الخبر

والعجب كل العجب من الشارح مع احاطته بفن البيان واطلاعه على اقوال العلماء كيف خبط في هذا المقام

واخطأ في تعبير اقوال هؤلاء العظام   مفاسد الاشتراك وفوائد المجاز اشارة الى ان المراد ان

المجاز في نفسه قد يشتمل على هذه الفوائد ويخلو عن تلك المفاسد فعند التردد الحمل عليه اولى وليس المراد

ان اللفظ المتردد فيه يشتمل على ذلك   من ضده او نقيضه ظاهر كلام المصنف رحمه الله انه يريد ان

اللفظ قد يكون مشتركا بين الضدين كالجون للابيض والاسود والقرء للطهر والحيض او النقيضين

كالامر للوجوب والاباحة مثلا فاذا اطلق واريد احدهما وفهم الآخر بتخيل قرينة فقد فهم ما هو في غاية

البعد من المراد كما اذا فهم من قوله تعالى ثلثة قروء الحيض والمراد الاطهار ومن قوله تعالى واذا حللتم

قوله فاصطادوا الوجوب والمراد الاباحة اي جواز الفعل على ما ذكر في التنقيح من ان معنى قولهم الامر للاباحة ان مدلوله

جواز الفعل وانما جاز الترك بحكم الاصل بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم غير المراد لا يؤدي الى مستبعد

بل مناسب لما بين المعنيين من العلاقة حتى ان اطلاق اسم الضد على الضد لا يكون الا بتنزيل التضاد

منزلة التناسب لمشاكلة او تهكم او تمليح ولما لم يتحقق وضع اللفظ للنقيضين بالتحقيق حتى ان ان

رجعن انما فرضوه في لفظ النقيض اذا جعل الكل من الايجاب والسلب لا للقدر المشترك قرر الشارح

المحقق

المحقق تأديته المشترك الى نقيض المراد بوجه لا يفضي الى وضعه للنقيضين وهو انه قد يقال لا

تطلق في القرء ويراد الحيض فيحمل على الطهر بتوهم قرينة ويفهم جواز التطليق في الحيض وهو نقيض المراد

اعني التحريم او وجوبه وهو ضد المراد ومبناه على ما تقرر في العربية من ان النفي في الكلام يرجع الى القيد

ويفيد ثبوت اصل الحكم في مقابلة حتى كانه قيل لا تطلق في الطهر بل في الحيض جوازا او وجوبا او في الاصول

من ان النهي عن الشيء يستلزم الامر بضده لا بان يوجد ضد التطليق على الاطلاق ليكون هو الامساك

والكف عن الطلاق بل بان يجعل المطلق في الحيض ضد التطليق في الطهر نظرا الى القيد فكانه قيل طلق

في الحيض فان حمل الامر على الاباحة اي الجواز فنقيض المراد او على الايجاب فضده وهذا القدر

كاف في التمثيل واما ما يقال من ان المراد انه يفهم الجواز اذا قيل لا تطلق في القرء والوجوب اذا

قيل طلق في القرء فليس بمستقيم على ما لا يخفى   ويكون ابلغ ذكر هذه الوجوه بلفظ المضارع تنبيها

على انها قد تكون وقد لا تكون بخلاف الاغلبية فانها متحققة وفي بعض النسخ فيكون بالفاء وليس بمستقيم

اذ لا معنى لتفريع هذه الوجوه على الاغلبية مع ما فيه من الاخلال بتكثير فوائد المجاز ومما يشير اليه المصنف

في آخر الكلام من ان هذه وجوه اخر مغايرة للاغلبية ثم الشارح رحمه الله لم يتعرض هنا لذكر كونه اوجز

وذكره عند بيان جريان الوجوه في المشترك ولم يبين ان ابلغ من البلاغة او من المبالغة الا ان حمل الاوفق

على الاوفق للمقام يقتضي ان يكون هذا من المبالغة لئلا يتكرر وما ذكره من ان المشترك ايضا قد يكون

ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال يشعر بانه من البلاغة   لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية او

عذوبة في المجاز كالروضة للمقبرة   لزيادة بيان كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى الشيء ببينة

او تعظيم كالشمس للشريف او تحقير كالكلب للخسيس   السجع كحمار ثرثار يعني اذا وقع في اواخر

القرائن   التجنيس كالاستعارة اذ هم بالمنفق بين ... اذ هم بالمرتجل لا بالطبع يأتي بين وقع الشيء ما ينافيه ... اذا

والاحسن في مثاله قول الشاعر لا تعجبي ... البيت

حمل على معنى آخر حقيقى كما فى قوله تعالى الشمس والقمر بحسبان والنجم والشجر يسجدان او مجازى كما فى قول
الشاعر لا تعجبى يا سلم من رجل ضحك المشيب برأسه فبكى فالمشترك والمجاز فيه سواء ومع ذلك فالاولى
فى هذا المقام التمثيل بالبيت لان الادهم ليس مجازا فى القيد بل صار حقيقة اللهم الا ان يعتبر اصل اللغة و
الشارح يجعل المقابلة اسما للمطابقة وما يلحق بها والمطابقة اسما للمشاكلة ونحوها ولا ادرى لغيرى اصطلاحا
القوم سببا سبع بسباع مبنى على تأويل والا فالواجب سبعة سواء كان التركيب وصفيا او اضافيا
ومنها الاشتقاق منه اى من المشترك بالمعنيين مثل اقرأت حاضت وطهرت بخلاف المجاز
فانه قد لا يشتق منه كالامر بمعنى الطلب يشتق منه الآمر والمأمور ونحوهما بخلاف الامر بمعنى الفعل مجازا فان
قيل ان كان الاسم صالحا فالاشتقاق شايع مستمر كان او مجازا كنطق وناطق من النطق بمعنى الدلالة
مجازا والا فلا اشتقاق اصلا حتى ان الامر بمعنى الفعل والشأن لو كان حقيقة ايضا لم يشتق منه وان
جعل نحو المثنى والمجموع والمصغر مشتقا فهو شايع بلا تفرقة قلنا المراد ان الاسم الصالح للاشتقاق قد
يستعمل مجازا فلا يشتق منه كما فى قولنا رجل عدل وانما هى اقبال وادبار وفيه نظر والمجاز يجب فيه الوضعان وضع للمعنى الحقيقى ووضع للمعنى المجازى بالشخص عند من لا يكتفى بالعلاقة وبالنوع عند من يكتفى لان
معنى الاكتفاء هو انه لا يشترط السماع واما اعتبار نوع العلاقة وتجويز المجاز بها فهما لا بد منه بالاتفاق
وعن الغلط ينبغى ان يكون من قبيل علفتها تبنا وماء باردا اى سلامته عن الغلط اذ لا معنى للاستغناء
عن الغلط والاحتياج اليه بيانه يعنى ان المشترك قد يكون ابلغ اى اليق بالمقام كما اذا اقتضى المقام
الاجمال والابهام مثل اشترى العين دون ان تقول الذهب والبصر وقد يكون اوجز كالعين بالنسبة الى
الجاسوس وقد يكون اوفق بالطبع لكونه اعذب على اللسان كالاسد بالنسبة الى الغضنفر مع
اشتراكه بينه وبين ضرب من العناكب او بالمقام كما اذا اقتضى المقام الاجمال ولا يخفى ان هذا مغنى

عن ذكر الابلغ بالمعنى الذى ذكره الشارح فالاولى ان يجعل من المبالغة فان قيل المناسب
هو ان يبين كونه ابلغ واوجز واوفق من المجاز لان الكلام فيه قلنا بل المقصود ان المشترك قد يكون
ابلغ مثلا من غيره فى الجملة كما ان المعنى فى المجاز انه قد يكون ابلغ من غيره وان لم يكن مشتركا وعلى
هذا معنى قوله اذ قد يحصل اى التوصل الى انواع البديع بالمشترك دون المجاز زيادة على المقصود كالتوجيه
وهو ايراد الكلام محتملا لمعنيين مثل ان تقول استر عينك وكالايهام وهو ان يذكر لفظ له معنيان
قريب وبعيد ويراد البعيد كما اذا ظن بحضور بعض الحدود عدل الوقوف فيقول افتح العين فان
المولى حاضر ولو قلت فى الموضعين الترجس او البصر لفات ذلك وحصولها بالمجاز انما يكون اذا ابلغ
من الشهرة بحيث يلحق بالحقيقة فان قيل المدعى ان الامور المذكورة فى قوله ويكون ابلغ الى آخرها يشترك
فيه المشترك والمجاز فلا وجه للاقتصار على مثل التوجيه والايهام مما لم يذكر فى المجاز والسكوت عما
ذكر فيه من المقابلة والمطابقة والمجانسة والروى فالمقابلة كقول من قال خشنا خير من حيائكم بل
كقول الشاعر وما انس لا انساه ان لحبه حدثنا على مر الزمان قديما وكذا قول القطب دعونى
والعلى نبكه معا فمثل كثير فى الرجال قليل اذا جعلنا الاعلام المنقولة من قبيل المشترك للطابقة
لقولك كلما ضرب له مثلا ضرب فى الارض مهلا ولو قلت بين له لم يكن طباق وفيه نظر والمجانسة
مثل رحبة رحبة بخلاف واسعة والروى كما اذا كانت القوافى على الدال كاحد فيصح اسد ولا يصح سبع الا
ابتداء اى ما ذكر من فوايد المجاز مقيدا من كونه ابلغ الى آخر الوجوه يشترك فيه المشترك
والمجاز اذ لو كانت بيانية لم يعد الا اشتراكهما فى الابلغية فلم ينافى ترجيح المجاز بالوجوه الباقية
اللهم الا ان يكون على حذف اى الى الآخر على ما اشار اليه العلامة لكن اللفظ قاصر عنه وما ذكره
المحقق تدقيق منه الا ان استدلاله بقوله مشترك فيهما تكلف وتصرف منه لانه فى جميع النسخ
تحريف هو

وفي لفظ زعموا اشارة الى ان هذا دعوى لا برهان عليها

مشترك فيهما بمعنى انه مشترك بين المشترك والمجاز وقلما يقال هذا الامر مشترك فيه وبين الامور مشترك فيهما بل مشترك ومشترك حتى ان هذا الحذف كاللازم بحسب الاستعمال قوله لانه مظنة الغلبة مظنة الشيء ما يظن ثبوته فيه ومظنة الشيء ما يتحقق ثبوته فيه يعني ان الغرض من ذكر وجه الترجيح هو ان الحمل على ما يشتمل عليهما اولى لكونه مظنة للغلبة والكثرة في الكلام فعند تحقق انتفاء الغلبة والكثرة لا عبرة بكون الشيء من مظان الغلبة وعند تحقق الغلبة لا باس بعدم كونه من المظان ففي المشترك قد علم عدم الغلبة فلا يفيد اشتماله على ما هو من مظان الغلبة وفي المجاز قد تحققت الغلبة فلا يضره الخلو عما هو من مظانها الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع اي وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولا اولا فيكون موضوعا ابتداء والحقيقة الدينية اسم لنوع خاص من ذلك وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء بان لا يعرف اهل اللغة وضعه او معناه او كليهما والظاهر ان الواقع هو القسم الثاني اعني ما لم يعرف اهل اللغة معناه وزعمت المعتزلة ان اسماء الذوات اي ذوات الموصوفات كالمومن والكافر او ذوات الصفات كالايمان والكفر من قبيل الدينية بمعنى ان اهل اللغة لم يعرفوا معانيها واسماء الافعال المفتقرة الى الاثر وعلاج سواء احدثت بدون ما يتصف بها كالصلوة والزكوة او معها كالمصلي والمزكي ليست من قبيل الدينية وفي لفظ زعموا اشارة الى ان هذا دعوى لا برهان عليها ومحل النزاع يعني لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها وانما النزاع في ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة لتكون حقائق شرعية او بغلبتها في لسان اهل الشرع لتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضي فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام اهل الكلام والفقه والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم تحمل على المعاني الشرعية وفاقا واما في كلام الشارع

فعندنا يحمل عليها وعند القاضي على معانيها اللغوية وبعد تحرير محل النزاع ينبغي ان تعلم ان الآمدي في الاحكام والامام في المحصول لم يذكرا سوى مذهبين احدهما اثبات كونها حقائق شرعية ونسبه كل منهما الى المعتزلة مع تصريح الآمدي بنسبته الى الفقهاء ايضا وثانيهما نفي ذلك ونسبه كل منهما الى القاضي وكلام المتن يوافق ذلك ولما كان في كلام المنهاج ما يشعر بان هناك مذهبا ثالثا قال بعد تحرير المذهبين والحق انها مجازات اشتهرت لا موضوعات مبتداة نفاه الشارح لانه مذهب القاضي بعينه على ما تقرر في تحرير محل النزاع وهذا التحقيق حينئذ لو وافقه ادلة الفريقين وانت خبير بان في كلا وجهي رد الاعتراض الثاني نظرا اما الاول فلان قوله فذاك معنى الحقيقة الشرعية ليس بمستقيم وانما يصح ان لو كان ذلك بعد وضع الشارع وتعيينه بلا قرينة والا فلا نزاع في انها بعد الغلبة والاشتهار حقائق بحسب عرف اهل الشرع لا الشارع واما الثاني فلان قوله لو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بقرينة انما يصح لو لم تصر بالغلبة حقائق عرفية خاصة اعني عرف اهل الشرع وان لم تكن حقائق شرعية قوله بطلان اللازم اي لانا نعلم انها لم تفهم لنا ولم تنقل الينا غاية الامر انها لم تنقل بطريق التواتر والآحاد بل بطريق الترديد والتفهيم بالقرائن فلا نسلم لزوم التفهيم والنقل بهذا المعنى لم لا يجوز كفاء بطريق الترديد ولا يعارض قد اعترض ابن الآمدي في جعل هذا الكلام جوابا عن معارضة الاستدلال على كون السورة او الآية قرآنا بان من حلف لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة السورة او الآية وتقريره ان ذلك وان دل على كونه قرآنا لكن عندنا ما ينفي ذلك وهو انه يسمى بعض القرآن قرآنا وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء وتقرير الجواب ان ذلك انما لم يتبادر لان البعض الكل في مفهوم الاسم كالمائة فان المائة انما يكون

اسم لمجموع الآحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف مثل الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد

الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اى بعض منه فيصح ان هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه

الكلى وانه بعض الماء ويراد بالماء مجموع المياه الذى هو احد افراد هذا المفهوم والقران من

هذا القبيل فالسورة قران وبعض من القران بالاعتبارين على ان ههنا شيئا آخر وهو ان القران

قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصى وضعا آخر فيصح ان يقال السورة بعض القران ويراد

هذا المعنى وبهذا يشعر قوله المراد ابن جزء الجملة المسماة بالقران لكن لا يساعده باقى الكلام

هذا ولكن اذا رجعنا الى قانون المناظرة ظهر ان هذا ليس من المعارضة فى شىء وان قانون التوجيه هو

ان المعلل لما استدل على انتفاء اللازم بقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وادعى منه ان الضمير

للقران اجاب المانع بانا لا نسلم ان الضمير للقران بل للسورة فاستدل المعلل على كون الضمير

للقران بانه اما للقران كله او للبعض منه كالسورة مثلا والثانى باطل لان بعض القران لا يكون

قرانا فتعين الاول فاجاب بانا لا نسلم عدم صدق الشىء على البعض منه وانما يصح لو لم يكن الاسم موضوعا

بازاء مفهوم كلى يصدق على الجملة وعلى اى بعض منها ولا مناسبة مصححة بهذا ههنا فتنبه بان التصديق

من اسباب العبادات ولوازمها العرفية فالعبادات هو الايمان فان قيل المدعى ان الايمان هو

العبادات قلنا صحة الحمل بين الصفات تقتضى اتحاد المفهوم ولهذا لا يصح الكتابة ضحك كما يصح الكاتب

ضاحك فقولنا العبادات هو الايمان وهو الايمان هو العبادات واحد فذلك المذكور من

العبادة المدلول عليها بقوله ليعبدوا الله على انها للعموم او العبادات المذكورة من اقام

الصلوة وايتاء الزكوة وغيرهما تعبيرا عن الكل بما هو الاهم الاساس ولولا الاتحاد لم يصح

الاستثناء لانه مفرغ فيكون متصلا مستلزما لاتحاد الجنس اى ما وجدنا فيها بيتا من بيوت

من المؤمنين الا بيتا من المسلمين وبيت المسلم انما يكون بيت المؤمن اذا صدق المؤمن على المسلم

اذ التحقيق ان ليس المراد بالبيت هو الجدران بل اهل البيت وهو على الاول يعنى ان اصل المدعى

ان الايمان هو العبادات ومن مقدمات دليله ان الايمان هو الاسلام تمسكا بالوجهين فلو اقتصرنا

فى الاستدلال بقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا على نفى كون الايمان هو الاسلام كان معارضة

لدليل المقدمة وان ضممنا اليه قولنا الاسلام هو العبادات فلا يكون الايمان هو العبادات كان

معارضة لدليل المدعى لدلالته على نفى المدعى والحل يعنى ان ما ادعيتم من ان الايمان حقيقة شرعية

فى العبادات انما يثبت اذا ثبت ان الايمان هو الاسلام ولا دلالة فى الآيتين على ذلك اما الاول فلان مدلوله

عدم قبول دين غير الاسلام وكون الايمان غير الاسلام لا يستلزم كونه دينا غيره حتى يلزم عدم قبوله

بل هو عين النزاع لان المقصود هو ان تثبت ان الدين هو العبادات ليثبت ان الايمان هو العبادات

فقولنا الايمان هو الدين احدى المقدمات المتنازع فيها وهذا منع قوله وهو اول المسئلة واما الثانى

فلانه يكفى لصحة الاستثناء صدق المؤمن على المسلم وهو لا يستلزم مهو اتحاد الايمان والاسلام بل

يحصل بكون الايمان من شرائط الاسلام سلمنا يعنى كون الذين آمنوا عاما فى الصحابة وغيرهم

رضوان الله عليهم لكنه ليس عطفا على النبى حتى يتحقق الحكم بعدم الخزاية وهذا المنع ضعيف اذ لا فائدة

فى الاخبار بعدم اخزاء النبى عليه السلام لزم الاضلال اى فى الجملة وفى بعض الصور وذلك عند فقدان

القرينة المجاز واقع فى القران المجاز يطلق بحسب الاشتراك على ما سبق وعلى كلمة تغير حكم اعرابها

بسبب زيادة او نقصان او على نفس الاعراب المتغير فاورد من القران امثلة للمجاز بالمعنى الثانى

زيادة ونقصانا وبالمعنى الاول استعارة وغيرها ففى قوله تعالى ليس كمثله شىء واسأل القرية الجر و

النصب او الكلمة المعربة بهما مجاز وكذا فى الآيات الأخر ارادة الجدار استعلاء لا اشرافه

بشىء لان البحث انما وقع فى المجاز بالمعنى الاول لا الثانى والمراد ههنا المجاز بالمعنى الاول لانه اطلق عليه مثله واورده مثله

على السقوط والاعتداء على المعتدي مجاز عن مجازاته التي هي عدل اطلاقا لاسم احد الضدين على الآخر
بجامع المجاورة في التخيل لا بتنزيل التضاد منزلة التناسب بواسطة تمليح وتهكم لئلا يكون استعارة
فانه لا يناسب المقام اصلا والسيئة استعارة لما يشبه السيئة صورة اذ لو جعل مجازا عن جزاء
السيئة او عن سببها على ما ذهب اليه البعض لم يكن لحملها على جزاء السيئة فائدة لكن وصف
السيئة بقوله مثلها يأبى هذه الاستعارة بمنزلة ان تقول زيد اسد مثله والحق ان الآية من قبيل
المشاكلة وتحقيق المجاز فيها صعب جدا واشتعال الرأس استعارة لانتشار بياض الشيب في سواد
الشباب وجناح الذل استعارة بالكناية جعل الذل والتواضع بمنزلة طائر فاثبت له الجناح تخييلا
والغائط مجاز عن الفضلات التي تقع في المطمئن من الارض ومكر الله مجاز عن صنيعه بالكفار
في جزاء مكرهم واستهزاؤه بالمنافقين استعارة عما يفعل بهم من انزال الهوان والحقارة ونور
السموات مجاز عن منورها وايقاد النار مجاز عن تهييج الفتن واسباب الحروب او النار استعارة
لاسباب الحرب والايقاد ترشيح او الكلام تمثيل   قاله في المنتهى اشارة الى رد جواب المنكرين
لوقوع المجاز في القرآن عن بعض ما اورد من الآيات زعما منهم ان قوله تعالى ليس كمثله شيء
حقيقة في نفي الشبه ومعناه ليس كذاته شيء كما في قوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به اي بنفسه
ومثلك لا يقول هذا اي نفسك كذا في الاحكام وان القرية مجتمع الناس من قرأت الناقة جمعت
لبنها في ضرعها ووجه الرد اما في الآية الاولى فلان ما ذكروا مستلزم للتناقض لانه مثل لمثله
ضرورة ان التماثل يكون من الجانبين فيكون الكلام صريحا في نفي مثل المثل مستلزما لاثبات مثل
المثل ولا يكون معناه ليس كذاته شيء ويشعر باثبات المثل لله تعالى لان النفي يعود الى الحكم
لا الى المتعلقات فقولنا ليس كابن زيد احد يدل ظاهرا على ان لزيد ابنا وان كان يحتمل ان لا يكون

نفي المثل له بناء على عدمه وقد يجاب عن الاول بمنع لزوم التناقض وانما يلزم لو لم يكن نفي مثل المثل بنفي
المثل دفعا للتناقض وتحقيقه ان نفي مثل المثل مستلزم لنفي المثل ضرورة انه لو وجد له مثل لكان هو
مثلا لمثله فلا يصح نفي مثل المثل فهذا الكلام صريح في نفي التشبيه اعني مثل المثل كناية عن نفي الشريك
اعني ثبوت المثل وعن الثاني بمنع كون هذا الكلام ظاهرا في اثبات مثله كيف ونقيضه وهو نفي مثله
قطعي لئلا يلزم التناقض وايضا يحتمل ان يكون لفظ مثل ههنا مثله في قولهم مثلك لا يبخل على معنى
ان من كان على صفتك وشبهك فهو لا يبخل فكيف هو فكذا المعنى ههنا ان من كان على صفة المثل وشبهه
فهو منفي فكيف المثل حقيقة وح يكون الكلام لنفي التشريك من غير تناقض واما في الآية الثانية فمن
جهة المعنى والاشتقاق اما المعنى فلانه ان اريد بمجتمع الناس محل اجتماعهم على ما هو الظاهر فليس بمفيد
لانه غير الناس والمسئول انما هو الناس وان اريد به الناس المجتمعون على ما صرح به الآمدي في
الاحكام فغلط للقطع بان القرية ليست اسما للناس المجتمعين واما الاشتقاق فلان القرية من
المنقوص وقرأت الناقة من المهموز   وقولهم اي قول المنكرين في قوله تعالى واسأل القرية
ان المعنى اسأل القرية بطريق الحقيقة فانها تجيبك بخلق الله تعالى الجواب فيها وفي قوله تعالى جدارا
يريد ان ينقض الارادة حقيقة بخلق الله تعالى الارادة في الجدار ضعيف للقطع بانه ليس بمراد وانه
وان كان ممكنا فانما يقع عند التحدي واظهار المعجزات ولا يخفى ان لفظ او في قوله او ان الجدار لم يقع
موقعها   فلذلك اي لانتفاء اذن الشرع امتنع اطلاق اسم المتجوز على الله تعالى وايضا لان
قولنا فلان متجوز يوهم انه يتسمح ويتوسع فيما لا ينبغي من الاقوال والافعال وهذا معنى قول صاحب
المفتاح او لايهامه الاتساع فيما لا ينبغي   محل المناقشة لان النزاع في اسماء الاجناس المنقولة
الى المعنى اللغوي المتصرف فيها عند العرب بدخول اللام والاضافة ونحو ذلك والاعلام بحسب وضعها

العلم ليست مما ينسب الى لغة دون لغة ولا هي ايضا مما تصرفت فيها العرب فاستعملته كلامهم

المشتق احدهما اصلا يشير بهذا الى دفع الاعتراض بمثل الجلب والجذب بالفتح والسكون

فان احدهما ليس اصلا للآخر وان كان اصلا في الجملة لكن لا يخفى ان العلم باصالته لصا للفظين وفرعيه

الآخر يتوقف على العلم باشتقاقه منه فتعريف الاشتقاق به دور ولهذا اخال المصنف اصلا بالتنكير

اي ما يصلح للاصالة في الجملة مثل الاستعجال والاستباق بالسين المهملة من السبق يعني ان

الاستباق يوافق الاستعجال في حروفه الزايدة والمعنى وليس بمشتق منه وهذا المعنى مع وضوحه

قد خفي على كثير من الناظرين حتى زعم بعضهم ان المراد ان الاستعجال مشتق من العجل مع عدم الموافقة

في حروف الزيادة وبعضهم ان استعجل مثلا مشتق من الاستعجال مع عدم الموافقة في الالف الزايدة

وكذا في الاستباق وصحفه بعضهم الى الاشتياق من الشوق بان يكون فيه معنى الاصل اشارة الى

اي على الوجهين المذكورين

ان ليس المراد بالموافقة في المعنى اتحاد المعنيين والى ان ضمير حروفه ومعناه للاصل على ما صرح به في المنتهى

حيث قال المشتق ما دل على معنى بحروف اصله الاصول ومعناه بتغيير ما وان كان عوده الى ما وافق ايضا

صحيحا من جهة المعنى صرح به في المنتهى حيث ذكر اولا الحد الذي زيد فيه بتغيير ما ثم قال وقد يقال المشتق

ما غير عن صيغة حروف اصله الاصول فمقتل بمعنى قتل غير مشتق على الاول ومشتق على الثاني ولا يخفى ان هذا

انما يستقيم اذا اريد بالتغيير في قوله بتغيير ما التغيير في المعنى ليخرج مثل مقتل مع قتل ولو اريد التغيير في

اللفظ لم يكن بين التعريفين فرق ولكان بين المقتل والقتل اشتقاق على التعريفين وحمله جمهور

الشارحين حملوا التغيير في قوله بتغيير ما على التغيير في اللفظ كما هو صريح كلام غير المصنف وذهب الشارح

المحقق الى انه غير مستقيم في كلام المصنف لانه فسر المشتق بما وافق اي فرع وافق اصلا ولا يتصور اصالة

احد اللفظين وفرعية الآخر الا على تقدير المغايرة بينهما فيكون ذكرها مستدركا ولهذا اخال متن كرالتغير

في اللفظ لم يجعله قيدا في الحد لئلا يلزم الاستدراك بل جعله بعد تمام الحد تمهيدا لقسمة التغير

الى ما يحتمله من الاقسام كانه قال قد علم من التعريف انه لا بد من تغيير في اللفظ وذلك ينقسم الى كذا وكذا

والا لكان مترادفا فظاهر الكلام انه لو لم يتغاير الفرع والاصل في اللفظ لكانا مترادفين وفساده واضح

لان عدم المغايرة في اللفظ مناف للترادف لا مستلزم له بل المستلزم له عدم المغايرة في المعنى فيقبل هو متعلق

بقوله اي في المعنى يعني لولا المغايرة في المعنى لكان اللفظان مترادفين وهذا ايضا ظاهر الفساد اما اولا فلان فوله

ولذلك لم يجعله مترتب على قوله وحمله على تغيير اللفظ لا يستقيم ههنا فيكون قوله والا لكان مترادفا حشوا قبيحا

جدا واما ثانيا فلان عدم اشتراط التغيير في المعنى لا يوجب عدم المغايرة في المعنى حتى يلزم الترادف ولا الترادف

في الجملة وفي بعض الصور كالمقتل مع القتل فاي فساد في ذلك وغاية ما ادى اليه نظري انه لولا المغايرة

لفظا لكان لفظا الاصل والفرع مترادفين حيث اطلقا على مدلول واحد هو ذلك اللفظ الواحد وفيه ما فيه

تفسير الاشتقاق

واعلم اشارة الى ما ذكر من انه ان اعتبر في الاشتقاق الحروف الاصول مع الترتيب فالاشتقاق الصغير والا فان

اعتبر الحروف الاصول فالكبير والا فلا بد من رعاية المناسبة الحروف في النوعية او المخرج للقطع بعدم الاشتقاق

في مثل الحبس مع المنع والقعود مع الجلوس ويسمى الاكبر والشارح سمى الاول الاصغر والثاني الصغير والثالث

الكبير ولا يخفى ما فيه وكانه اشار بتسمية الثاني الصغير الى ان الثالث يناسب ان يسمى الكبير ايضا وبتسمية

الثالث بالاكبر الى ان الثاني يناسب ان يسمى الكبير ايضا فيكون الاول هو الصغير ثم في كلام الشارح اشارة

الى انه يعتبر في الاصغر الترتيب وفي الصغير عدم الترتيب وفي الاكبر عدم الموافقة في جميع الحروف الاصول

فيكون الثلثة اقساما متباينة والى انه يعتبر في الاصغر موافقة المشتق للاصل في معناه بان يكون فيه معنى

الاصل وحده او مع زيادة وفي الصغير والاكبر مناسبته بان يكون المعنيان متناسبين في الجملة ولما

كان الاشتقاق عند الاطلاق هو الاصغر وهو الذي قصد المص بالتعريف لم يكن بد من ارادته قيد

قيد الترتيب وان لم يصرح به ليخرج الاشتقاق الكبير الذي يتحقق فيه الموافقة في المعنى كالجذب والجبذ و
الحمد والمدح بخلاف مثل الكين والنيك فانه خارج بقيد الموافقة في المعنى وان لم تجد من اللفظين تناسبا ان
اريد تعريف الاشتقاق الاصغر فالمراد بالتناسب هو التوافق وان اريد الاعم فاعم على ما مر من ان المناسبة
اعم من الموافقة بحيث يكون التناسب في التركيب متناولا لمثل الحمد والمدح وانت تعلم يعني ان الاشتقاق
باعتبار ان تجد للاصول اللفظ موافقا للاصل بحروف الاصول ومعناه وباعتبار العلم ان تاخذ من اللفظ ما يوافقه
في حروف الاصول ومعناه وحقيقته يعني اذا اعتبر معنى الاصل في المشتق بحيث يكون داخلا في مفهومه
ويكون المشتق اسما لذات مبهمة من حيث انتساب ذلك المعنى اليها بالصدور عنها او الوقوع عليها او فيها
او نحو ذلك فهو مطرد الا لمانع كالفاضل فانه لا يطلق على الله تعالى مع اثبات الفضل له واذا اعتبر من حيث
انه مرجح تعيين الاسم للمشتق من بين الاسماء لهذا المعنى ولا يدخل في مفهومه ويكون المشتق اسما لذات مخصوصة
يوجد فيها معنى الاصل لكن وجوده فيها لا يكون معتبرا في مفهوم الاسم فهو غير مطرد هذا ولكن ليس المراد بقوله
ذات ما الذات المبهمة على الاطلاق لانه انما يكون في الصفات خاصة دون اسماء الزمان والمكان والآلة
على ما سبق تحقيقه وحاصله يعني اذا سميت شيئا باسم لوجود معنى فيه بمعنى ان يكون هو العلة لصحة الاطلاق
فهو مطرد كالاحمر لمن له الحمرة واذا سميته باسم بسبب وجود المعنى فيه بان يكون سببا للتسمية والتعيين غير داخل
في مفهوم الاسم فهو غير مطرد كالقارورة وقد يفهم من اللام السببية للتسمية ومن الباء الاعتبار في المفهوم
اي ان كانت التسمية لاجل ذلك المعنى فغير مطرد وان كانت باعتباره فمطرد والعبارة المحررة ان اعتبار المعنى
قد يكون للتصحيح فيطرد وقد يكون للترجيح فلا يطرد ذكر دلائل الفرق لان ثالث ادلة النافين
للاشتراط ربما يخص المذهب الثالث ويدفع بجوابه الاول لو كان المشتق حقيقة وجه الاستدلال
انه يصدق ليس بضارب في الحال فيصدق ليس بضارب مطلقا لان المقيد اخص من المطلق وصدق

الاخص مستلزم لصدق الاعم وحقيقة الجواب ان في الحال ان كان ظرفا للمنفي بمعنى انه يصدق في الحال انه
ليس بضارب فهذا عين النزاع وان كان ظرفا للمنفي كضارب مثلا بمعنى انه يصدق انه ليس بضارب
في الحال فهذا لا يستلزم صدق انه ليس بضارب مطلقا لان الضارب في الحال اخص من الضارب
مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم الا ان المصنف لما اقتصر في الجواب على الشق الثاني رده الشارح
باختيار الشق الاول حيث قال انه المصنف عنه اي عن الجواب المذكور بان المراد بصحة نفيه النفي المقيد
بالحال لا نفي الامر المقيد بالحال والنفي المقيد بالحال يستلزم النفي مطلقا لان الاخص يستلزم الاعم
ثم اعترض بان النفي مطلقا لا ينافي الثبوت مطلقا اذ لا تناقض بين المطلقين فاجاب بانهما تتنافيان
لغة وعرفا حيث يقال في الرد على من قال زيد قائم زيد ليس بقائم ولا يخفى ان الاعتراض غير موجه لان
المقصود ان صحة النفي تنافي الحقيقة لكونها من خواص المجاز ولا يضرنا عدم منافاتها الثبوت ثم اجاب
عن اصل الدليل على التقرير الاخير بانه ان ادعى صحة النفي المطلق بحسب اللغة اي يصح لغة انه ليس بضارب
فهو ممنوع بل هو عين النزاع وان ادعى صحته عقلا بمعنى انه يصدق عقلا انه ليس بضارب في
الجملة بناء على انه يصدق انه ليس بضارب في الحال والضارب في الحال ضارب في الجملة فصحة النفي بهذا
المعنى لا ينافي كون اللفظ حقيقة بل المنافي له صحة النفي بالكلية اذ هي العلامة للمجاز وهذا كما يصدق
عقلا ان الانسان ليس بحيوان بمعنى ان حيوانا ما مسلوب عنه بناء على انه ليس بحيوان ضاهل مع
ان الحيوان حقيقة في الانسان من حيث كونه من افراد مفهومه والمناقشة يعني ظاهر ان المراد
بقولنا ثبت له الضرب تحقق صدور الضرب عنه في الماضي او في الحال وان كان ظاهر لفظ ثبت مختصا
بالماضي وهل انه اسم فاعل فيه بحث لان اسم الفاعل بحسب عرف النحو اسم لهذا النوع من
الصفة باي معنى كان ويكفي لصحة النقل كونه فاعلا في الجملة انه مجاز بدليل اجماعهم اهل

الجواب منع كونه حقيقة بل مجاز الكنهم لما تمسكوا بان الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يخالف الا بدليل
جعل اجماعهم على صحة ضارب غدا دليلا على ذلك ولا يخفى ما فيه واما ما يقال من انه لو لم يرتكب المجاز
لزم الاشتراك فليس بشيء لجواز ان يكون للقدر المشترك بين الماضي والحال اي من ثبت له الضرب
ماضيا او حالا اي من له الضرب في احد الازمنة لئلا يلزم المستقبل انه مجاز لامتناع كافر اي
بدليل عدم عدم اطراده والا لزم الاتصاف بالمقابل بلفظ حقيقة فيما اذا صار الكافر مومنا والنايم
يقظان والحلو حامضا والعبد حرا فان قيل انما يمتنع ذلك لو اتحد الزمان وهو غير لازم قلنا الكلام
في اللغة وبطلان ذلك معلوم لغة فان قيل عدم اطراد الكافر في الصحابة له لمانع وجوب التعظيم فلا
يكون دليل المجاز قلنا نعم لكن استقراء الجزئيات في امثال ذلك يفيد الظن بانه ليس بحقيقة بعد
انقضاء المعنى والظن كاف في ذلك هذا ولكن كون المومن للنايم والغافل مجازا بعيد جدا ولا يبعد
الاجماع على بطلانه والتحقيق ان النزاع في صيغة اسم الفاعل وهو الذي بمعنى الحدوث لا في مثل المومن
والكافر والنايم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر ونحو ذلك مما يعتبر في بعضه الاتصاف
به مع عدم طريان المنافي وفي بعضه الاتصاف به بالفعل البتة على المناقشة في مثله يعني ليس
مبنى اللغة على المضايقة في ان ما ينقضي اجزاؤه شيئا فشيئا هل هو باق ام لا بل يعنون ببقاء المعنى
عدم انقضائه بالكلية حتى يقولون لمن هو مباشر للاخبار والكلام انه مخبر ومتكلم حقيقة وان المعنى
باق غير منقض وكذلك المتحرك ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى بدليل صحة الحال
حمله الشارح بعض في على لفظ الحال فانه يطلق على الزمان الحاضر مع انه لا استقرار لاجزائه وانما الموجود
منه آن لا ينقسم وفساده بين فان مدلول اللفظ قد يكون معدوما بجميع اجزائه بل مستحيلا فاين
هذا مما نحن فيه وهو انه لو اشترط في حقيقة المشتق بقاء المعنى لما كان لهذه المشتقات التي تمتنع

بقاء معانيها حقائق فلهذا عدل الشارح المحقق عن ذلك قال المراد فعل الحال المشتق من المصادر التي تمتنع
وجود معانيها في آن كالضرب والمشي والحركة والتكلم ونحو ذلك فانه يلزم ان لا يكون حقيقة اصلا
للقطع في بانه ليس حقيقة فيما مضى ولا فيما يستقبل بل في الحاضر وتحقق معنى هذه المعاني في الآن الحاضر
محال او فعل الحال من هذه المشتقات كيتكلم ويخبر فانه يلزم ان لا يكون حقيقة لتعذر حصول معانيها
لتوقفه على تعاقب الاجزاء والوجهان متقاربان والاول اصرح في المنتهى حيث قال والا تعذر اكثر
اكثر المشتقات وجميع افعال الحال الا ان الشارح رحمه الله قيد افعال الحال ايضا بالاكثر احترازا
عن الافعال الآنية كيوجد ويعدم وكان اقرب الى لفظ المصنف في هذا الكتاب لتبادر الفهم اليه والاستغناء
عن التقييد بالزماني وايضا فانه يجب ان لا يكون كذلك جمهور ان حين على ان معناه انه يلزم
ان لا يكون بقاء معنى المشتق منه كذلك اي شرطا بتمامه في المصادر السيالة ولا يلزم ان لا يكون
البقاء شرطا اصلا بل يشترط بقاء الجزء الاخير في الجميع ولما لم يكن للفظ دلالة على هذا المعنى ولم
يوافق كلام المنتهى حيث قال وايضا فانما يشترط ان امكن عدل عنه المحقق الى ان المراد انا
لا نشترط البقاء مطلقا بل فيما امكن بقاؤه كالقيام والقعود بخلاف مثل الاخبار والتكلم
فيكون هذا تخصيصا للدعوى بصورة الامكان ورجوعا الى المذهب الثالث وهو انه لو
كان البقاء ممكنا اشترط والا فلا فان قيل فكيف يصح هذا من المشترط مطلقا قلنا لانه في
الجواب عن الدليل ابطاله وبيان عدم افادته مطلوب المستدل فلا يضر عدم موافقته
مذهب المجيب وهذا اما قال ان المانع لا مذهب له على انا نقول لا حاجة على هذا التقدير ايضا
الى جعله راجعا الى المذهب الثالث بل معناه انه يجب ان لا يكون المشتق مما يمتنع بقاؤه
حتى يشترط والا فيشترط بقاء جزء منه فحاصله انه لا بد من بقاء المعنى بتمامه ان امكن والا فبجزء

منه وهذا هو الموافق لكلام الآمدي حيث قال والجواب ان الشرط هو وجود المعنى ان امكن والا
فوجود آخر جزء منه وذلك مسموع في الكلام والخبر بخلاف نحو ضارب ويقولون اشارة
الى دفع ما اورد عليهم من انه لو جاز اطلاق المتكلم عليه باعتبار كلام يخلقه في جسم لجاز المتحرك
والاسود والابيض باعتبار خلقه تلك الصفات في محالها وذلك لانه قد ثبت اطلاق المتكلم
عليه وقام البرهان على امتناع قيام الكلام به فلزمنا القول بان معنى المتكلم في حقه خالق الكلام
في جسم ولا كذلك مثل المتحرك والاسود والابيض الاستقراء بعد القطع يعني حصل لنا
من تتبع كلام العرب حكم كلي قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل وان كان الاستقراء في نفسه
لا يفيد الا الظن لا تم انه الاثر مبني على ما هو الحق من ان التاثير ليس هو الاثر قوله لكان
هو التاثير اذ ليس يطلق الخلق الا بمعنى المصدر او المفعول والمصدر هو التاثير المستلزم
للاثر ضرورة ومبناه على نفي كون التكوين صفة حقيقية ازلية يكون بها المكونات الحادثة في اوقاتها
اذ محل النزاع يعني ان النزاع فيما اذا اشتق اسم الفاعل لشي والفعل قايم بغيره والطلاق
الخالق على الله تعالى باعتبار الخلق الذي هو عين المخلوق ليس كذلك لان المخلوق ليس
فعلا قايما بالغير بل مجموعها بعضه قايم بنفسه كالجواهر وبعضه قايم بغيره كالاعراض فالمجموع من
حيث هو المجموع يعد قايما بنفسه لا بغيره كالجسم المركب من المادة والصورة يعد قايما بنفسه وان
كان بعض اجزائه قايما بالبعض ولا يخفى عليك ان قوله لا بغيره اي غير ذلك المجموع مما لا معنى له في هذا
المقام بل المناسب ان يذكر انه ليس قايما بغير الخالق على ان ههنا مناقشة اخرى وهي ان
المجموع اذا كان قايما بنفسه كان قايما بغير الخالق ضرورة وتندفع بان معنى قيامه بنفسه انه
ليس قايما بشي اصلا ولما كان هذا الجواب ضعيفا اما اولا فلان معنى قولنا لا يشتق اسم الفاعل

لشي

١١

٥٢

لشي والفعل قايم بغيره انه يجب ان يكون قايما بذلك الشي البتة لان الفعل لا بد له من القيام بشي
واما ثانيا فلان اطلاق الخالق ليس يجب ان يكون باعتبار جميع المخلوقات بل يصح باعتبار
الافعال والصفات القايمة بالغير ايضا كضرب زيد وقتل عمرو وبياض الجسم الى غير ذلك واما
واما بالنا فلانهم يزعمون ان الخلق هو الوجود او ايضا في العالم بالوجود وهو قايم بالغير اجاب
بوجه آخر تحقيقه ان الذات قديم وكذا القدرة فلا بد من امر حادث عنده يحدث الحوادث
وهو تعلق القدرة فهذا التعلق من حيث انتسابه الى العالم صدور العالم ومن حيث انتسابه الى
القدرة ايجاب القدرة للعالم ومن حيث انتسابه الى الذات الموصوفة بالقدرة القديمة هو خلق
العالم فمعنى الخلق كون الذات قد تعلقت قدرته القديمة بشي وهذا معنى اضافي اعتباري قايم
بالخالق بمعنى تعلقه بالخالق واتصاف الخالق به وليست صفة حقيقية متقررة فيه ليلزم كون
القديم محلا للحوادث وبهذا يحصل الجمع بين دليلنا الدال على وجوب كون الفعل قايما بما اشتق
اسم الفاعل له ودليلهم الدال على امتناع كون الخلق امرا متحققا مغايرا للمخلوق الاسود وغيره
الاولى الاسود ونحوه على ما في المتن ليخرج اسماء الزمان والمكان والآلة فانها تدل على
خصوصية الذات بكونه زمانا او مكانا او آلة مثلا المقتل ليس معناه شيئا ما يقع فيه
القتل بل مكان او زمان يقع فيه القتل ولهذا لم يكن من الصفات ولم يصح مكان مقتل كما يصح
مكان مقتول فيه وفي قوله باعتبار صفة معينة اشارة الى ان المراد ان نحو اسود ونحوه يدل على
ذات متصفة بسواد ونحوه من الصفات المعينة التي تتضمنها المشتقات والافعل ظاهر لفظ
المتن مواخذة وهي انه يقتضي ان الابيض وكذا غيره من الصفات يدل على ذات متصفة
بالسواد وفي قوله فانه يفيد اشارة الى ان المراد بالصحة ههنا افادة فائدة جديدة وفي قوله

وكان نحو قولنا الانسان حيوان اشارة الى رد ما ذكره العلامة رحمه الله من ان قولنا الانسان
حيوان صحيح مفيد ليس مثل قولنا الحيوان الناطق حيوان لان مدلول الانسان لغة ليس هو الحيوان
الناطق   وانما الخلاف في تسمية مسكوت عنه اي معنى لم يعلم بالنقل ولا الاستقراء تسمية افراده
مسمى ذلك الاسم باسم وقوله الحاقا علة التسمية ولفظ علة الالحاق وضميره في الموضعين لذلك الاسم
وضمير معه وانه ووجد للمعنى وقوله في المتن الحاقا اي لاجل الالحاق بالغير والقياس عليه وقوله تسمية
اي باسم موضوع لمعين متعلق بلا يسمى وهم يعبرون عن الاسم بالتسمية لئلا يذهب الوهم الى نفس المسمى
حيث يجعلون الاسم هو المسمى كما يعبرون عن اللفظ الحادث بالقراءة والكتابة دون المقروء والمكتوب
وقوله بمعنى متعلق بالحاقا اي بسبب معنى يستلزم ذلك الاسم المعبر عنه بالتسمية ويجوز ان يكون قوله
بتسمية متعلقا بالحاقا والمعنى على المصدرية وبمعنى متعلق بتسمية اي الحاقا لتسمية المسكوت عنه بتسمية
لمعين بسبب معنى يستلزم التسمية وتذكير الضمير باعتبار ان المصدرية بمعنى ان مع الفعل   وجب
التسمية فان قيل قد سبق ان الخلاف في الجواز قلنا المراد بالوجوب ههنا الثبوت ولو سلم فالمعنى
انهم اختلفوا في انه هل يجوز ان يثبت بالقياس الوجوب كون المسكوت عنه مسمى باسم   الا نقل
الظاهر انه استثناء عن قوله لا يسمى لكن لما لم يستقم الاتصال لانه لا سكوت عند النقل والاستقراء
وفي الانقطاع ايضا تكلف جعله الشارح راجعا الى الامثلة المذكورة ويؤيده ما سيجيء من ان الشافعي
رضي الله عنه ربما يدعي في النبيذ والنباش ثبوت التعميم   واما الثانية اي المقدمة القائلة
بان اثبات اللغة بالاحتمال غير جائز فلانه تحكم اي حكم بوقوع احد طرفي الحكم من غير رجحان ولانه موجب
للحكم اي مستلزم لصحة الحكم بالوضع من غير قياس عند قيام الاحتمال وكلاهما باطل بالاتفاق فقوله
لانه بمجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع اعادة للدعوى بطريق اوضح والدليل هو لزوم

الحكم

التحكم ولقائل ان يقول ان اريد بمجرد الاحتمال من غير رجحان على ما صرح به في المنتهى حيث قال لنا اثبات
اللغة بالوهم او الشك فالمقدمة الاولى ممنوعة وما ذكر في بيانها لا يفيد لان احتمال التصريح بالمنع والاعتبار
ليس على السواء وان اريد مطلق الاحتمال فالثانية لجواز ان يكون احتمالا راجحا فلا يلزم التحكم
ولا صحة الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال من غير قياس   الجواب المعارضة على سبيل القلب يعني
ان ما ذكرتم وان دل على جواز اثبات اللغة بالقياس بناء على غلبة الظن بعلية المعنى فعندنا
ما ينفيه بناء على اقامة الدليل على عدم غلبته وكما كان استدلالكم بالدوران فكذا استدلالنا
فيكون معارضة على سبيل القلب الا ان فيه بحثا وهو ان الدوران انما يفيد ظن العلية
لا بمجرد اعتبار المدار في العلية وح يحصل ظن علية كل من المشترك والخصوصية على تقدير
ثبوت المدارية وجودا وعدما ولا يلزم كون المشترك جزء علة وبهذا يظهر فساد ما ذكره
بعض الشارحين ان المراد ان الاسم كما دار مع المشترك دار مع الخصوصية فكما جاز عليه هذا
جاز ذلك عليه فذلك فيكون الاثبات بالمشترك اثباتا بالمحتمل من غير رجحان ولو اريد ان المدار هو
المجموع لا المشترك وحده كان هذا منعا لمدارية المشترك لا معارضة وكلام العلامة في هذا المقام
مختل جدا وذلك انه جعل المذكور في معرض الاستدلال مناقضة لدليلنا اي لا نسلم ان علية المشترك ليست
اولى من عدم عليته حتى يلزم الاثبات بالمحتمل وكذا المذكور في معرض الجواب اي لا نسلم ان الدوران يدل
على ما ذكرتم بل هو امارة عليه كما هو امارة على الا غيره من غير ترجيح لاحد المحتملين   ثبت شرعا فان
قيل هذا اثبات القياس بالقياس فلا يقوم على المنكرين مطلقا ولا على المعترفين في الشرعيات خاصة
قلنا بل اثبات للحكم بدليله الزاما على القائلين به في الشرعيات خاصة   او فكل اي الاشتراك
في معنى فظن اعتباره مع الاجماع ولم يتحقق في القياس في اللغة الاجماع فانتفى المعنى الموجب ما لكلية

او باحد جزائه مباحث الحروف الحرف لا يستقل بالمفهومية عبارة النحاة ان الحرف ما يدل على معنى
في غيره اى لا في نفسه وضمير في غيره اما عائد الى اللفظ بمعنى انه لا يدل بنفسه بل بانضمام لفظ آخر اليه
واما عائد الى معنى بمعنى انه غير تام في نفسه اى لا يحصل من اللفظ الا بانضمام شئ اليه فصار الحاصل
انه لا يستقل بالمفهومية اى بمفهومية المعنى منه والمعنى قد يكون افراديا هو مدلول اللفظ بانفراده
وقد يكون تركيبيا يحصل منه عند التركيب فيضاف اى الى اللفظ وان كان معنى اللفظ عند الاطلاق هو
الافرادى ويشترك الاسم والفعل والحرف في ان معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما يتعلق به من اجزاء
الكلام ويختص الحرف بان معناها الافرادى ايضا لا يحصل بدون ذكر المتعلق لكن لا بحسب اتفاق
الاستعمال كما في بعض الاسماء بل بحسب الوضع واشتراط الواضع ذلك تنصيصا او دلالة عليها
يشهد به الاستقراء فمعنى عدم استقلال الحرف بالمفهومية انه مشروط بحسب الوضع في دلالتها على
معناها الافرادى ذكر متعلقها ففى عبارة الشارح قلق لا يخفى لان قوله دال لم يقع موقعا صالحا
لما علم ان وضع ذو بمعنى صاحب تعليل لقوله غير مشروط فيهما ذلك على ما قرره الشارح المحقق رحمه الله
وليس بدلا من قوله لامر على ما توهمه الشارح العلامة ولا يخفى ما في هذا الكلام اى كلام المنتهى من
التمحل والتحكم اما التمحل فلظهور ان معنى الكاف في زيد كعمرو وجاءني الذي كعمرو واحد فيكون الحكم بان الاول
اسم مستقل بالمفهومية والثاني حرف غير مستقل محالا غير مستقيم واما التحكم فلانا قاطعون بان ذكر
المتعلق مشروط فيهما بحسب الاستعمال ولا دليل على ان ذلك في احدهما بحسب الوضع ليكون حرفا وفي الاخر
لا بحسب الوضع ليكون اسما واما التفصى عن ذلك على ما ذكره الشارح المحقق فهو ان نظر الواضع في
وضعه قد يكون الى خصوص اللفظ لخصوص المعنى كما في الاعلام وقد يكون الى خصوص اللفظ لعموم
المعنى اى للمعنى الكلى المحتمل للمقول عليه على الكثرة كوضع رجل حتى يصح ان يقال اكرم رجلا والمراد رجل ما

ولواريد

ولو اريد زيد بخصوصه لم يصح حقيقة وقد يكون الى عموم اللفظ لخصوص المعنى بان لا يلاحظ لفظا بعينه
بل امرا كليا يندرج فيه كثير من الالفاظ وذلك في وضع المشتقات بان يقول صيغة فاعل من كل مصدر
فانها لمن قام به مدلول ذلك المصدر فيعلم منه ان ضاربا لمن قام به الضرب وقاعدا لمن قام به القعود
الى غير ذلك من الخصوصيات مع انه لم يعتبرها ولم يلاحظها على التفصيل وقد يكون الى اللفظ بخصوصه فيضعه
بملاحظة امر عام لافراد ذلك الامر بخصوصياتها حتى لا يكون الموضوع له هو ذلك الامر العام بل خصوصياته
على التفصيل الا ان نظر الواضع عند الوضع يكون الى ذلك الامر لا الى الخصوصيات بمعنى انه عين اللفظ
لتلك الخصوصيات لكن بملاحظة ذلك الامر كما في تعيين لفظ هذا لهذا الرجل وهذا الفرس الى غير ذلك
مما لا يتناهى بملاحظة امر كلى هو مفهوم المشار اليه بالخصوص والى القسمين الاخيرين اشار الشارح
بقوله اللفظ قد يوضع وضعا عاما لامور مخصوصة واشار بقوله وضعا عاما الى انه لا يلاحظ الا ذلك
الامر العام وبقوله لامور مخصوصة الى ان تعيين اللفظ لا يكون الا للدلالة على الخصوصيات حتى لا يصح
ان يقال ضارب ويراد من قام به مدلول مصدرها بل مدلول الضرب بخصوصه او يقال هذا والمراد مفهوم
ما يشار اليه بل هذا المشار اليه بعينه ففي هذا القسم الاخير خصوص المعنى يستغنى لا يحتمل الكثرة واعتبار خصوص
اللفظ في نظر الواضع ضرورى بخلاف ما قبله فان خصوصيات المعانى كليات وملاحظة الالفاظ عند
الوضع ليست باعتبار خصوصياتها بل باعتبار اندراجها تحت امر كلى وانما اقتصر الشارح على
التعرض لهذين القسمين لان وضع الحروف من هذا القبيل لانها وضعت باعتبار امر عام هو نوع من
النسبة لكل فرد من افرادها معين لا بخصوصه ومعلوم انه لا يحصل خصوص النسبة وتعينها لا
في العقل ولا في الخارج الا بتعين المنسوب اليه فلم يكن بد في دلالة الحروف على معانيها من ذكر متعلق
به يتعين تلك النسبة بخلاف الاسم والفعل فانهما ليسا للنسبة بخصوصها بل الاسم قد يكون للنفس

الذات كرجل وقد يكون لذات باعتبار نسبة كذو وفوق وقد يكون لنسبة لا لخصوصها لا ابتداء والانتهاء وكذا
العقل فانه لنسبة الحدث الى موضوع ما فعلى وعن والكاف اذا اريد بها علو وتجاوز وشبه مطلقا
من غير نظر الى الخصوصيات كانت اسماء واذا اريد بها علو وتجاوز وشبه لخصوصها كانت حروفا فلا تحمل
ويعرف ذلك بالعلامات والقرائن كما في ساير الالفاظ المشتركة فلا يحكم فقوله نحو ذو وفوق مثال لما
وضع لذات باعتبار نسبة وقوله وعلى وعن والكاف مبتدا وجزء الجملة الشرطية ومما يوضح الفرق بين
الكاف الاسمية والحرفية العامل في قولنا زيد ما نذا سد است وزيد نحو اسد است الواو العاطفة
حتى في عطف الجمل التي لا محل لها من الاعراب لافادة ثبوت مضمون الجملتين لان مثل قولنا ضرب زيد اكرم
بدون العطف يحتمل الاضراب والرجوع عن الاول فلا يفيد ثبوتهما بخلاف ما اذا عطف نص على ذلك الشيخ
عبد القاهر رحمه الله واما في عطف المفردات وما في حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب فهي لافادة الجمع
في حكم المعطوف عليه من الفاعلية او المفعولية او المسندية او غير ذلك وعبر الشارح رحمه الله عن ذلك بالجمع في
حكم ادوات غاية ما ذكرتم يعني ان صحة اطلاق الواو حيث لا ترتيب ولا معية لا تستلزم كونها
حقيقة لجواز ان تكون مجازا والمجاز وان كان خلاف الاصل يصار اليه عند قيام الدليل والادلة الدالة على
كونها للترتيب تدل على ذلك لكونه راجحا على الاشتراك فصار الحاصل انها في غير الترتيب مجاز لا حقيقة لان
الادلة القائمة على كونها للترتيب تدل على انها مجاز في غير الترتيب لئلا يلزم الاشتراك ولا يخفى ان هذا معارضة
وهي لا تقدح في صحة دليل الخصم فلا يحسن ذكرها في معرض الزيف للدليل على المذهب الحق نعم لما دل ما ذكرنا
على كونها لمطلق الجمع فلو تم ما ذكروا على كونها للترتيب احتاج دليلنا الى الترجيح لكن ادلتهم ليست بتامة
لما سيجي من اجوبتها ولعله مستفاد من غيره كالاجماع وفعل النبي صلى الله عليه وسلم بيانا لمجمل
الصلوة فوجوب تقديم الركوع على السجود وموافق لتقديمه عليه وعطفه عليه بالواو في الآية لكن لا يلزم

من ذلك

من ذلك ان يكون مستفادا منه ولا يلزم من عدم دلالة هذا الدليل عليه عدم الدليل مطلقا فلا يصح قوله
ولولاه لجاز الامران ونفهم منه ترتب الوجوب لما في تعليق الحكم بالوصف من الاشعار بالحيثية و
العلية والجواب منع وقوع الواحدة واما من بعد وقوع الواحدة ولا يجعل الواو للترتيب فجوابه
ان التنويل يكون على وفق التعليق وتمام تحقيقه في شرحنا للتنقيح ابتداء الوضع ومما نقيضان
يعني ان الحيض وجودي والطهر عدمي والا فالطهر عدم الحيض عما من شانه فبينهما ملكة وعدم
ويعتبر من المشهور في بيان الملازمة ان الشي الواحد لا يناسب بالذات للنقيضين او الضدين وعليه
منع ظاهر فمراد الشارح رحمه الله زيادة تحقيق وبيانه ان دلالة الالفاظ على معانيها لو كانت لمناسبة
ذاتية بينهما لما صح وضع اللفظ الدال على الشي بالمناسبة الذاتية لنقيض ذلك الشي او ضده لانا
لو وضعناه لمجرد النقيض او الضد لما كان له في ذلك الاصطلاح دلالة على ذلك الشي فيلزم تخلف
ما بالذات وهو محال ولو وضعناه لذلك الشي ولنقيضه او ضده فدل عليهما لزم اختلاف ما بالذات
بان يناسب اللفظ بالذات الشي ونقيضه او ضده معا محتملا في قوله دل عليه اي على ذلك
الضد او النقيض وقوله اولهما اي لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشي لذلك الشي ولنقيضه او ضده
فعليهما اي فانه يدل عليه وعلى النقيض او الضد وقوله وما بالذات لا يتخلف كما لزم في الصورة الثانية
ولا يتخلف كما لزم في الصورة الاولى ولا يخفى ان المنع بحاله اذ لا نسلم ان ما بالذات لا يتخلف بمعنى ان يناسب
اللفظ بذاته المحتملين ويدل عليهما حتى الله تعالى يعني ان كان الواضع هو الله تعالى فارادته
تخصص الحدوث بوقته وان كان هو الانسان فارادته تخصص ولده باسم خاص واعلم اشاره الى
ما ذهب اليه صاحب المفتاح من ان هذا المذهب ليس على ظاهره بل هو محمول على ما نبه ائمة علم
الاشتقاق من ان الواضع لا يهمل في وضعه رعاية ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة

٣٤٠

او يخلق الاصوات زعم الآمدي ان خلق الاصوات وخلق العلم الضروري طريق واحد حيث قال اما بالوحي
او بان يخلق الله الاصوات والحروف ويسمعها لواحد او لجماعة ويخلق له او لهم العلم الضروري بانها قصد
للدلالة على المعاني وجمهور الشارحين على انه بانفراده طريق الا ان منهم من فسره بان يخلق الله تعالى الاصوات
والحروف التي هي الالفاظ الموضوعة في جسم ثم يسمعها لواحد او جماعة اسماعا قاصدا للدلالة على المعاني وشرح
الشارح المحقق بان يخلق الله تعالى اصواتا تدل على الوضع ويسمعها اعني تلك الاصوات لواحد او جماعة و
ظاهر هذا الكلام ان تلك الاصوات غير الالفاظ الموضوعة لكن لم يبين كيفية دلالتها على وضع الالفاظ
ثم ان كان النزاع يعني ان ما ذكرنا من وجوب التوقف انما هو عن القطع باحد المذاهب لعدم افادة الادلة
القطع واما اذا اريد الظهور والرجحان فانتفاء الادلة القطعية لا يوجب التوقف لجواز ان توجد الادلة
ظنية ولانها اسماء لان اسم الشيء هو اللفظ الدال عليه بالوضع والتخصيص بالنوع المقابل للفعل والحرف
انما هو اصطلاح النحاة الالهام بان يضع اشاره الى انه اذا كان علمه بمعنى الهمه يكون المعنى الهمه
الاسماء ولا خفاء في ان معنى الهام الاسماء الهام وضعها لمعانيها لا الهام الاحتياج الى بعض الالفاظ على ما في بعض
الشروح ويدل على ان التعليم للاسماء يعني انه اضيف الاسماء الى المسميات فدل على ان ليس المراد بها
المسميات انفسها بل الالفاظ الدالة عليها فلو كان التعليم للمسميات لما صح الالزام بطلب الانباء
بالاسماء ثم انباره بنفسه بالاسماء وبهذا ظهر ان هذا الجواب اثبات للمقدمة الممنوعة لا كلام على سند
وكذا الجواب عن الاول على ما اشار اليه بقوله اذ المتبادر من تعليم الاسماء وبهذا الطريق يمكن ان يدفع
ما يقال يجوز ان يراد الاسماء الموجودة في زمان آدم صلى الله عليه وسلم ولو سلم العموم يجوز ان يكون
آدم او من بعده قد نسيها فاصطلح جماعة على ما نسمعه من اللغات التوقيف عليها بعرض
ان الالسنة وان كانت مجازا عن اللغات لكن كون اختلافها من آيات الله لا يدل على ان جميع كونه آية

سابقة على الارسال وقد يكون قد وقف عليها رسول لا قوم له
عند البعثة اعني آدم عليه السلام بالوحي ومن علمه م ع تعليمها ايانا

اي توقيف الله تعالى عليها وتعليمنا اياها بعد الوضع لجواز ان يكون توفيق الله تعالى ايانا لوضعها واقدارنا ذلك
فان الجميع سواء بل لا يبعد ان يكون الثانية اولى لكونها ادل على كمال القدرة وبديع الصنع وليس المراد ان حمل الا
لسنة على اللغات ليكون التوقيف آية ليس اولى من حملها على القدرة على الوضع ليكون الاقدار آية على ما في بعض
الشروح والا لزم الدور مقتضى ظاهر العبارة ان الآية لو لم تدل على سبق اللغات لزم الدور وفساده
واضح محمله على ان المعنى يصح ما قلنا من عدم كون اللغات توقيفية والا لزم الدور بمعنى مسبوقية الشيء
بما هو مسبوق بذلك الشيء وان كان بحسب الزمان لا اذ انما يكون في الدور المصطلح فان سبق الشيء على نفسه
بحسب الزمان ايضا ظاهر الاستحالة على انه لا حاجة الى ذكر الدور اذ يكفي ان يقال لو كانت توقيفية لكن بنفيها
على الارسال بل متاخرة واللازم باطل بدلالة الآية فان قيل الآية تدل على سبق اللغات والاوضاع دون التوقيف
والتعليم ليلزم الدور قلنا مبني على ان لغة القوم بطريق الاضافة انما تكون بعد توقيفهم وتعليمهم واذا
كان آدم عليه السلام هو الذي علمها بلفظ المبني للمفعول من التعليم يعني لا نم ان التوقيف لا يتصور الا
بالارسال نعم توقيف قوم الرسول وتعليمهم واما توقيف الرسول فيكفي فيه الوحي والاعلام من الله
تعالى وقد يقال المراد ان دلالة الآية على سبق اللغات انما هي في حق الرسول الذي له قوم فآدم عليه السلام مخصوص
من ذلك اذ لا قوم له عند البعثة والاول اوفق بالشرح والثاني بالمتن قوله على اصطلاح سابق ذكر الآمدي
انه يستلزم التسلسل لتوقفه على اصطلاح سابق وهو على آخر وهكذا واقتصر عليه لان الدور ايضا نوع
من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والمصنف لما اقتصر على الدور لم يصح ان يريد بالاصطلاح السابق
اصطلاحا آخر سابقا على ذلك الاصطلاح المفروض فذهب الشارح الى ان السابق وصف مبين محقق
لتقدمه على القدر المحتاج اليه ليكون اللازم دور تقدم لا وصف مخصص ليكون اللازم هو التسلسل
دون الدور واشار الى بيان توقفه على ذلك الاصطلاح دون اصطلاح آخر سابق بقوله والمفروض انه

يعرف بالاصطلاح اى لا بالتوقيف اذ لا قايل بالثالث واما الشارح العلامه واتباعه فبنوا لزوم الدور على
انه لا بد بالآخرة من العود الى الاصطلاح الاول ضرورة تناهى الاصطلاحات والجواب منع توقف القدر
المحتاج اليه على الاصطلاح قولكم المفروض انه يعرف بالاصطلاح ممنوع بل انه لا يعرف بالتوقيف وهو لا
يوجب ان يعرف بالاصطلاح بل بالترديد والقراين وبهذا يظهر انه يمكن منع توقف الاصطلاح على سبق
معرفة ذلك القدر بل التوقيف كاف فى الكل   او موضوع اى ابتداء من غير ان يؤخذ من اصل فلذا جعل
قسيما للمشتق وعلى تقدير الاشتقاق فقد اختلفوا فى انه من الكلام ومن الكلم على تقدير الوضع فى انه موضوع
للذات او لبعض الصفة وللمفهوم الكلى او التشخصى   لا يقدح فيه لان الاحتمالات المرجوحة انما
تنافى القطع دون الظن   واعلم ان النقل يعنى انه وان حصر فيه طريق معرفة اللغات فى النقل لم يرد
استقلاله بذلك وهو ظاهر اذ لا بد من صدق المخبر وذلك بالعقل بل لا تصريح بان هذا موضوع لذلك بل قد
يكون بان يثبت بالنقل ما اذا انضمت اليه مقدمة لغوية عقلية افادنا العلم بالوضع كما ثبت ان الجمع
المعرف باللام يدخله الاستثناء ومعلوم عقلا ان الاستثناء لاخراج الامر الذى لولم يكن الاستثناء
لزم دخوله فى المستثنى منه فيعلم منه ان الجمع المعرف يجب ان يكون متناولا للكل ولجزء وهو معنى العموم
وانه لا فراد بالكسر والواو للحال وقد يقال انه بالفتح عطفا على ان الجمع فان كون صيغ الاستثناء للاخراج
ثبت بالنقل لا العقل والضميمة العقلية هى ان كل ما يدخله الاستثناء يجب ان يعم المستثنى منه مبادئ
الاحكام   مباديه من الاحكام قد سبق ان الآمدى صرح بان هذه المبادى الفقهيه والاحكام
الشرعيه لكن لاستبعاد استمداد الاصول من الفروع وعدم بيان هذه المباحث المتعلقة بالحاكم و
الحكم والمحكوم فيه اعنى فعل المكلف والمحكوم عليه اعنى المكلف فى شىء من كتب الفقه لم يصرح الشارح
بذلك   وان الحسن والقبح ابتداء كلام لتحرير محل النزاع وفيه اشارة الى ان ضمير يطلق للحسن

والقبح

والقبح المدلول عليهما بالحسن والقبح ليصح التفسير بموافقة الغرض ومخالفته ولا حاجة الى ما ذكره العلامة
من ان اللام ليست صلة للاطلاق بل تعليل اى يطلق الحسن والقبح على الشىء لاجل موافقة الغرض و
مخالفته ولا يخفى ان المناقشة باقية فى قوله ولما احرنا الى آخره للقطع بانه تفسير للحسن والقبح لا
الحسن والقبح والمراد ان اتصاف الافعال بالحسن والقبح فى العرف والاصطلاح يكون باحد هذه المعانى
واما بحسب اللغة فاعم كحسن الصوت والسيف وقبحهما وصرح فى كل من المعانى الثلثة بانه ليس ذاتيا
تنبيها على فساد مذهب المخالف ثم انه لم يتبين ان اى هذه المعانى محل النزاع والظاهر انه المعنيان الاخيران
كما ذكره بعض الشارحين وانما اقتصر فى المواقف على الثالث لانه لم يذكر التفسير الثالث ولان معنى الحرج
استحقاق الذم فى حكم الشارع فاستويا فان قيل كيف يتصور النزاع فى ان ما امر الشارع بالثناء على فاعله
او بالذم لم يكون بحسب الشرع قلنا بمعنى انا ندرك بالعقل قبل ورود الشرع ان هذا الفعل مما يستحق فاعله
الثناء او الذم فى نظر الشارع واعلم ان الحسن بالتفسير الثانى هو الواجب والمندوب وان القبيح
هو الحرام واما المباح فليس بحسن ولا قبيح وكذا المكروه وفعل غير المكلف من الصبيان والمجانين
والبهائم اذ لا امر بالثناء او الذم لفاعله واما بالتفسير الثالث فالمباح وفعل غير المكلف حسن كالواجب والمندوب اذ لا حرج فى الفعل والقبيح هو الحرام لا غير كما فى الثانى واما المكروه فلا حرج فى فعله
فينبغى ان يكون حسنا اللهم الا ان يقال عدم لحوق المدح الذى فى الترك حرج فى الفعل واما فعل الله تعالى
فحسن بالتفسير الثالث ورد الشرع او لم يرد اذ لا حرج فيه واذ قد امر الشارع بالثناء على فاعله
وكذا بالتفسير الثانى لكن بعد ورود الشرع لا قبله اذ لا امر حينئذ اللهم الا ان يقال الامر قديم ورد
او لم يرد ثم فعله الذى صدر عنه قبل ورود الشرع وبعده سواء فى هذا المعنى وهو انه حسن بالتفسير
الثالث مطلقا وبالثانى بعد ورود الشرع لا قبله ثم اختلفوا فى توجيه الحسن او القبح الا فى قوله توجيه

اما بالثانى ففعله لا بكونه مما يستحق فاعله … كما

ان

وفعل

اذ لا حرج فيه وكذا بالتفسير الثانى … اذ قد امر الشارع بالثناء على فاعله حتى الحج

الشرعيه

الترديد

اى هو انضا لاصطلا الاقدم

فى الصبح فقط فانه للقبح فقط وكذا المستتر فى يحصل وضمير فيهما للحسن والقبح والظرف حال او متعلق بقال او بيحصل وضمير بذاته للفعل ومعنى كونه بذاته انه لا مدخل للصفة اصلا ومعنى كونه بصفة ان لها مدخلا للقطع بانها لا تستقل بدون الذات ومعنى اتفاق المعتزلة على ان الافعال تحسن وتقبح لذواتها اعم من ان يكون باستقلال الذات او بواسطة الصفات او الوجوه والاعتبارات ومعنى قوله لو كان ذاتيا لو كان لذات الفعل او لصفة لازمة والحسن يكفى فيه اشارة الى ان وجه التفرقة هو ان الاصل فى الفعل هو الحسن وعدم الجرح والذم ما لم يطرأ ما يوجبه فيندفع ما ذكره الشارح العلامة من انى لم اظفره بسبب فى هذا التخصيص وكانه مبنى على ما ذهب اليه المعتزلة من تساوى الذوات وتمايزها بالصفات فلو قبح فعل لذاته لقبح فعل الله تعالى لتساوى الافعال فى الذوات كلطم اليتيم فان كونه للتاديب صفة تحسنه وكونه للتعذيب صفة تقبحه فانه يجب اذا كان فيه عصمة نبى بان يتعين كونه طريقا اليها كما يجب لا يحصل عصمته بغيره من المعاريض ونحوها ولا خفاء فى ان الواجب حسن والتقدير ان كلا منهما حسن او قبيح لحسنه او قبحه ذاتى يمتنع زواله وبهذا يندفع ما يقال انه لا يتعين كذلك ولو سلم فالحسن لانه اعنى تخليص النبى لا هو ولو سلم فالتخلف لمانع لا يقدح فى الاقتضاء فهذا خبر لا يخلو عن الصدق والكذب فورد الآمدى وغيره لزوم اجتماع النقيضين اعنى الحسن واللاحسن فى الكلام الغدى بناء على ان صدقه مستلزم لكذب الكلام اليومى وكذبه لصدقه وفيه نظر لانه ان اريد لاكذبن غدا فى الجملة فلا يصدق على شئ من الكلام الغدى ان صدقه مستلزم لكذب هذا الكلام وانما الخفاء فى انه هل يصدق ذلك على المجموع على تقدير صدقها وان اريد لاكذبن غدا فى كل خبر اتكلم به فظاهر ان كذب شئ لا يستلزم صدقه وانما الكلام فى المجموع فلذا عدل الشارح المحقق الى تقدير اجتماع النقيضين فى الكلام اليومى ليتم سواء حمل على الاطلاق او العموم وسواء سكت فى الغد عن الكلام او تكلم بما يكون كله صادقا او كاذبا او بعضه صادقا وبعضه كاذبا

بيانه

اجتماع

وهو عدم وقوع كذب

بيانه ان قوله لاكذبن به غدا ان طابق الواقع كان حسنا لصدقه وقبيحا لاستلزامه وقوع متعلقه الذى هو صدور الكذب فى الغد وان لم يطابق الواقع كان قبيحا لكذبه وحسنا لاستلزامه انتفاء متعلقه الذى هو الكذب القبيح ولا شك ان انتفاء القبيح وتركه حسن والتقدير ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح وان كل حسن وقبح فذاتى فيلزم فى الكلام اليومى اجتماع صفتى الحسن والقبح الذاتيين وهما متنافيان ضرورة ان القبح لا حسن والانسب ان يورد البيان فى الاخبار الذى هو من افعال المكلفين على ما يشعر به عبارة المتن حيث قال فى صدق من قال لاكذبن غدا وكذبه قوله ولم يكن ذاتيا ظاهر عبارة المتن انه عطف على استلزام بمعنى انه لو لم يكن الاحسن سلبيا لم يكن ذاتيا وهذا مما لا معنى له فمن الشارحين من لم يتعرض له اصلا ومنهم من جعله دليلا آخر على كون الحسن موجودا بمعنى انه لو لم يكن الحسن موجودا لم يكن ذاتيا للفعل لاستحالة اسناد المعدوم الى الذات وفساده واضح اما لفظا فلانه ليس ههنا شئ يفيد عطفه عليه بهذا المعنى واما معنى فلان الصفات السلبية قد تكون مما يقتضيه الذات والشارح العلامة جعله عطفا على الاستلزام وجعل ضمير لم يكن للحسن اى لو لم يكن الاحسن سلبيا كان الحسن سلبيا لكونه نقيضه وح لا يكون وصفا ثبوتيا للذات وهذا اخلاف مذهبهم والشارح المحقق مال الى هذا التوجيه مع زيادة تصرف وتغيير فجعله دليلا على صدق اللاحسن على المعدوم لكن لم يبين ان عطفه على اى شئ يفيد هذا المعنى ومقتضى سوق كلامه انه عطف على مقدر فى غاية البعد اى لو لم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن لزم خلاف المفروض ولم يكن الحسن ذاتيا ولا يخفى ان صدق ليس بحسن على المعدوم فى الجملة اظهر من ان يحتاج الى هذا البيان الخفى ولذا صرح بانه ضرورى على ان معنى الذاتى ههنا ان

ان لا يكون باضافات واعتبارات بل راجعة الى الذات المحققة او المقدرة الا ان يكون صفة حقيقية لذات
موجودة خصوصا عند المعتزلة القائلين بان للمعدومات ذوات متحققة وان لم تكن موجودة
والاظهر ان مقصود الشارح انه عطف على استلزم اى لو لم يكن اللاحسن سلبا لم يكن الحسن
ذاتيا وما ذكر من قوله وايضا اذا لم يصدق الى آخره بيان للزوم   لان ذلك اى كون الشىء
زائدا وجوديا هو معنى العرض ولا يخفى انه لا بد من زيادة قيد وهو ان لا يكون قائما بنفسه وكان الزائد
مشعر بذلك . واما الثانية اى بطلان اللازم اعنى قيام المعنى بالمعنى فلانه يلزم اثبات الحكم اعنى
كون المعنى قائما به لمحل الفعل اعنى الفاعل لا الفعل نفسه ولو قال لمحل المعنى لكان اولى لانه فى بيان
بطلان قيام المعنى بالمعنى مطلقا ولذا قال اذ الحاصل قيامهما اى المعنيين معا بالجوهر ولم يقل
بالفاعل اذ هما اى المعنيان معا حيث الجوهر اى فى حيز الجوهر بطريق التبعية له وهذا ما قال
الآمدى ان قيام العرض بالجوهر لا معنى له غير وجوده حيث الجوهر تبعا له فيه وقيام احد العرضين
بالآخر لا معنى له سوى انه حيث ذلك العرض الآخر وحيث ذلك العرض هو حيث الجوهر الاخر
فهما معا حيث الجوهر وقائمان به ولا معنى لقيام احدهما بالآخر وان كان قيام احدهما بالجوهر
مشروطا بقيام العرض الآخر به   وكعقه فى الكلام على ما تقرر من ان معنى قيام العرض
بالجوهر انه فى تحيزه تابع للجوهر لا انه له اختصاصا به بحيث يصير نعتا له والجوهر منعوتا
به على ما هو رأى الفلاسفة ليكون مثل السرعة والبطوء قائما بالحركة بل كلاهما قايم
بالجسم ويرد ايضا ان كل جوهر فهو متحيز ولا وجود للجواهر المجردة ليكون لها اعراض
قايمة بها مع عدم التحيز لكن لا يخفى انما سبق من ان الفعل يوصف بالحسن فيلزم
قيامه به انما يصح على رأى الفلاسفة دون المتكلمين فيتوجه قطعا منع الملازمة

اومنع

اومنع بطلان اللازم   واعرض كلام العلامة فى هذا المقام من التطويل بحيث لا يحصل
منه على شىء وكلام بعض الشارحين هو ان الاعتراض الاول نقض اجمالى للدليلين المذكورين
على كون الحسن وجوديا فانهما يجريان فى الامكان بان يقال نقيضه لا امكان وهو سلب
لما ذكر وايضا لو كان الامكان عدميا لم يكن وصفا ذاتيا للممكن مع ان كون الامكان ثبوتيا
باطل بالاتفاق وهذا مع فساده وابتنائه على الفاسد لا يوافق كلام الاصل فان الآمدى
قال بعد تقرير الدليل فان قيل يلزم منه امتناع اتصاف الفعل بكونه ممكنا ومعلوما
ومقدورا قلنا هذه الصفات امور تقديرية مفهوم نقائضها سلب التقدير والامور
المقدرة ليست من الصفات الوجودية فلا يلزم قيام العرض بالعرض فعلم ان الاعتراض الاول
نقض اجمالى للدليل المذكور على امتناع كون الحسن ذاتيا للفعل بانه يلزم منه ان لا يكون
الامكان ذاتيا للفعل وهو محال ضرورة ان الامكان ذاتى للممكن والا لزم الانقلاب والا
والاعتراض الثانى نقض تفصيلى هو منع كون الحسن وجوديا مع تحقيق ابطال دليله على
وجه يندفع جواب الآمدى عن الاعتراض الاول ويعترض على ما ذكره الجمهور ان
الاستدلال على كون الحسن وجوديا بكون اللاحسن سلبا لصدقه على المعدوم ليس
بمستقيم لانه اى صورة النفى وتذكير الضمير لانها فى حكم النفى قد يكون ثبوتيا وفى بعض النسخ
ثبوتيا اى موجودا كاللامعدوم وقد يكون منقسما بعض افراده موجود وبعض
افراده معدوم كاللاواجب واللاممتنع فمجرد صدقه على المعدوم لا يستلزم كونه
عدميا على الاطلاق فكون صورة النفى سلبا موقوف على كون ما دخله النفى موجودا
فلو استفيد كونه موجودا من كون صورة النفى سلبا لزم الدور وهذا تقرير ظاهر

وقد يكون ص

الا ان للمصنف لما قال لانه ثبوتيا بتذكير الضمير والعدول عن الوجود الى الثبوت
جعل الشارح المحقق رحمه الله الضمير للمنفي اى ما دخله النفي لا لصورة النفي وحمل الثبوت
على معناه المصدري وجعله اعم من الوجود على ما هو راى المعتزلة وتقريره انا سلمنا ان
صورة النفي سلب لكنه قد يكون سلبا لثبوت امر لا امر اعم من ان يكون موجودا او
معدوما فلا يستلزم كون المنفي موجودا كما للامتناع اذا قصد به سلب الامتناع
ونفي ثبوته عن الشيء لا مفهوم ما ليس بامتناع فالمنفي ح هو ثبوت الامتناع لغيرما
سلب عنه الامتناع وقد يكون سلبا لامر يصدق على الموجود والمعدوم كاللامعلوم
وهذا ايضا لا يستلزم كون المنفي موجودا لان العام لا يستلزم الخاص وهذا معنى قوله
على التقديرين اى تقدير كون المنفي ثبوتيا وتقدير كونه منقسما لا يلزم من كون النفي
سلبا وجود المنفي كما في المثالين يعني اللاامتناع واللامعلوم وقد يكون سلبا لموجود
كاللاموجود وهذا يستلزم كون المنفي موجودا فاستلزام صورة النفي لوجود المنفي
موقوف على كونها نفي وجود لا نفي ثبوت او منقسم فلو استفيد وجود المنفي منه لزم الدور
ولعمري لا ارى للشارح باعثا على امثال هذه التقريرات سوى قوة تصرفه في الكلام
وفرط ترفعه عن متابعة الاقوام اما عندكم فتقريره ان كل حسن او قبيح فهو فعل المتمكن
منه اى القادر عليه وكل ما هو فعل للقادر فهو مختار له لان تأثير القدرة لا يتصور الا
على وفق الاختيار فكل حسن او قبيح فهو مختار وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل
ما ليس بمختار لا يكون حسنا ولا قبيحا فهو الاتفاقي والاتفاقي ليس بمختار لانه
صدر عن الفاعل من غير قصد ولا تعلق قدرة وارادة فيلزم ان لا يكون مختارا

الضمير

الضمير لفعل الباري والمختار اسم مفعول او للباري فاسم فاعل الضرورى وجود القدرة
اى المعلوم بالضرورة سواء كان للعبد قدرة في مثل الصعود دون السقوط ولما ان قدرته مؤثرة
فيه ليكون اختياريا فلا تعلق ارادة قديم يعني ان مرجح فاعلية الباري هو تعلق ارادته
في الازل بحدوث ذلك الفعل في وقته وهو قديم لا يحتاج الى مرجح لان علة الاحتياج عندنا الحدوث
دون الامكان وحاصله تخصيص المرجح في قولنا ترجح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فان المرجح
القديم المتعلق ازلا بالفعل الحادث لا يحتاج الى مرجح آخر هذا اذا كان عود الضمير في المرجح بنفسه
واما اذا كان في الفعل مع المرجح على ما هو الظاهر من عبارة الشرح فتوجيهه انا نختار ان الفعل مع المرجح
لازم ولا يلزم من كون الفعل اضطراريا عند كونه بالمرجح الحادث الذي لا اختيار للفاعل فيه ولا استقلال
به كونه اضطراريا عند كونه بالمرجح القديم الذي لا يفتقر الى علة اصلا لا استقلال الفاعل به ح
وجود الاختيار كاف اى لا احتياج الى استقلال العبد بالايجاد والتأثير ولهذا اى تومى
يشير الى ما بيّن في مسألة خلق الافعال من ان للعبد قدرة واختيارا ولكن لا تأثير لقدرته وليس
اختياره بمشيئته وانما الخالق هو الله تعالى واثر العبد هو الكسب ومثل هذا الاتيان في التكليف
وعلى الجبائية سيتضح لك ان هذه الحجج الثلث تنتهض على غير الجبائية ايضا فيجب ان يكون الا
دلة الاربعة السابقة مختصة بمن عداهم لا تنتهض عليهم والا لما كان لتخصيصهم بالذكر جهة
اصلا فلذا اشار الى اندفاع الادلة الاربعة عنهم اما الاول فلجواز ان يختلف الفعل فيحسن تارة
لتحقق الجهة المحسنة ويقبح تارة لتحقق الجهة المقبحة واما الثاني فلجواز اجتماع الحسن والقبح اذ لا
تناقض عند اختلاف الاعتبار فيحسن الخبر المذكور من حيث انه صدق ويقبح من حيث انه مستلزم
لكذب خبر آخر واما الثالث فلان الحسن الذي ليس من الاوصاف الذاتية يجوز ان لا يكون وجوديا

بل اعتبارها فلا يكون عرضا ولما الرابع فلان العبد وان كان لازما او اتفاقيا يجوز ان يشتمل على
جهات واعتبارات بها يحسن ويقبح هذا وفي عدم انتهاض الاخيرين عليهم نظر لو حسن الفعل
او قبح لغير الطلب قد اعترف الشارح العلامة رحمه الله بتحريره في تقرير هذا الدليل وقرره بوجهين
منتهض احدهما على جميع المعتزلة والآخر على القائلين بكون الحسن والقبح لصفات او جهات واعتبارات
الاول لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب لغير امر الشارع او نهيه سواء كان ذلك الغير ذات الفعل او
صفاته او جهاته واعتباراته لم يكن تعلق الطلب لنفس الطلب ضروريا لتوقفه على ذلك واللازم
بط لان تعلق الطلب بالمط تعلق عقلي لا يتوقف على غيره لاستلزامه مطلوبا عقلا فاذا حصل الطلب
تعلق بنفسه بالمط الثاني لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب من الصفات والاعتبارات لم يكن تعلق
الطلب لنفس الفعل المط بل يتوقف على ما له من الصفات او الجهات والاعتبارات لكنه تعلق
عقلي لا يتوقف على شيء زائد على المط مبنى الاول على ان ضروريته للطلب والثاني على انه للفعل ثم
اعترض عليهما بما لا يخفى واختار بعض الشارحين التقرير الثاني لكن خص الغير بالجهات والاعتبارات
ليكون حجة على الجبائية وحدهم وبين بطلان اللازم بان التعلق نسبة بين الطلب والفعل و
النسبة بين الامرين لا تتوقف الا على حصولهما والطلب قديم لا يتصور توقفه على حادث فاذا
حصل الفعل تعلق الطلب به من غير توقف على جهة واعتبار ثم اعترض بانه يجوز ان يكون المطلوب
هو ذلك الفعل بشرط مقارنة الجهة المحسنة او المقبحة فيتوقف التعلق على حصول المطلوب اعني
الفعل المخصوص واختار الشارح المحقق من الاول كون ضروريته للطلب لانه الملائم لقوله غير الطلب
ومن الثاني تخصيص الغير بصفات الفعل واعتباراته دون ذاته لان توقف تعلق الطلب على ذات
الفعل المطلوب مما لا سبيل الى نفيه وحاصله ان تعلق الطلب بالفعل لو توقف على ما يعرض للفعل من

الصفات

تعلق

الصفات او يتعلق به من الجهات والاعتبارات لم يكن الطلب من لوازم الذات والجواب انا لا نعني ان
الطلب يتحقق ويتعلق ما لم يعرض الصفات او الاعتبارات بل انه لا يتحقق ح فان بني ذلك على ان الطلب
قديم فهو مع انه لا ينتهض على المعتزلة يستلزم القول بقدم الفعل المط او بانه قد يتحقق من غير تعلق بمط
محقق   او صفة يعني حقيقية لازمة او اعتبارية عارضة لينتهض على الجبائية ايضا
فيكون الحكم بالراجح متعينا عليه يعني لا بد في الفعل من حكم البتة واذا امتنع المرجوح تعين الراجح وح يندفع
ما ذكره العلامة من ان هذا انما يتم لو كان ترك الراجح مطلقا قبيحا وليس كذلك اذ القبيح ترك جميع الاعيان
بالمرجوح   وقد يقال اعتراض على الدليل المذكور بمنع المقدمة القائلة بان تعين الحكم بالراجح ينفي الا
ختيار والجواب عنه بان افعال الله لا تعلل بالحكم والاغراض لا يستقيم على اصول المعتزلة فلا يقوم حجة عليهم
لتحقق الوجوب اي بحكم العقل وتحقق الجزم اي الاخلال بالواجب بحكم الضرورة قوله استلزام حكم العقل
يعني ان حكم العقل بحسن الافعال وقبحها يستلزم التعذيب قبل البعثة والآية تقتضي عدم التعذيب
وهو باطل فينتفي حكم العقل   وانه لا يمتنع يعني ان في قوله لا يستلزم مذهبهم خلافه اشارة الى مجرد
القول بالوجوب العقلي لا يستلزم القول بالتعذيب قبل البعثة بل هو مع القول بعدم جواز العفو
بل عما ذكر المعنى الاول هو الظاهر والثاني تكلف محض ومعناه لأنا اذا حسن الصدق النافع والايمان وقبح
الكذب الضار والكفران بمعنى استحقاق الثناء والذم في حكم الشارع او بمعنى وجود الحرج وعدمه ضرورة
بل بمعنى موافقة الغرض ومخالفته فالآحاد متعين لكن ابهمه لكونه كافيا في المقصود اعني عدم ثبوت المتنازع
فيه الذي هو احد الاخيرين بالتعيين ولا دلالة في هذا على انه باي معنى يؤخذ لا يثبت المتنازع حتى يفهم منه
ان محل النزاع غير المعنيين الثلث وكان في قوله او بمعنى ملفظ الفعل ايماء الى ان ليس هذا تفسيرا
لكلام المتن بل منعا آخر   فاذا تقرر ما ذكرنا ويعني اذا كان لكل منهما لوازم مخالفة للوازم الآخر

يوثق صح

كان تقديرتساويهما من جميع الوجوه تقدير امر مستحيل ورد لا نسلم ان العقل الصدق على ذلك التقدير
اى عند وقوع التساوى بل لا يوثق الصدق ولا الكذب وان كان يوثق فى الواقع لعدم وقوع المقدر فان
قيل ايثار الصدق عند وقوع التساوى مما لا يكاد يجزم العقل به ويستبعد منعه قلنا لانه يلتبس
عليه حال وقوع التساوى بحال فرضه وتقديره فيظن ان جزمه بايثار الصدق عند فرض التساوى وتقديره
جزم بايثاره عند وقوع التساوى وكما يستبعد منعه عند تقدير الوقوع يستبعد منعه عند وقوع المقدر
والفرق بينهما غير خفى على المتامل لان الجزم مع التقدير جزم فى حال عدم التساوى بل ترجح الصدق و
الجزم عند وقوع المقدر جزم فى حال التساوى وعدم الترجيح فالايثار فى الاول لمرجح وفى الثانى لا لمرجح
فقوله لانه لا يلزم من فرض التساوى وقوعه معناه ان توجه منع ايثار الصدق انما هو حال وقوع التساوى
لا حال فرضه فهذا الفرض انما كان يتوجه لو كان مستلزما للوقوع فحين لم يستلزم استبعد المنع وقوله
فى المتن فلذلك يستبعد معناه ان منع ايثار الصدق انما يستبعد لان تقدير التساوى تقدير امر مستحيل
لا يتصور وقوعه حتى لو كان امرا ممكنا ربما يقع مع التقدير لم يستبعد معه المنع كما لا يستبعد مع الوقوع
وشرح هذا المقام على ما ذكره المحقق مما لم يحم حوله احد ولو سلم ذلك اى كون حسن الصدق ذاتيا فى
حقنا فلا يلزم كونه كذلك فى حق الله تعالى حتى يصح حكم العقل قبل ورود الشرع ان فاعله يستحق الثناء
فى حكم الله تعالى تمكين العبد اى اقداره وتمكينه فشرع حوالجاية الى الطاعة فلا يرد ما ذكره العلامة من
ان فعل العبد بقدرته لا بقدرة الله تعالى فلا تمكين منه والكل مما ثبت اشارة الى دفع الاعتراضات بان
وجوب النظر من النظريات الجلية التى تسمى قطرية القياس لا تثبت الشرع حتى انظر لم تقل يجب
النظر على ما هو صريح العكس لان المنع عليه ظاهر بل اشار اليه بقوله وانا لا انظر حتى يجب فلزم الافحام
وخفى المنع واما ثانيا فباطل اشارة الى ان المقدمة الاولى اعنى لا انظر حتى يجب ولما كان دفعه ظاهرا

فصار معنى الافحام انه لا يمكنه الزام النظر الا بعد الوجوب فله ان يقول لا انظر ما لم يجب وان جاز
النظر بدون الوجوب اشار الى رد المقدمة الثانية بان قوله لا يجب النظر ما لم انظر او ما لم يثبت الشرع
ليس بصحيح لان النظر انما يكون للعلم بالشئ وثبوته عند الناظر لا لثبوته وتحققه فى نفس الامر فالوجوب
عندنا ثابت بالشرع نظر او لم ينظر ثبت الشرع عنده او لم يثبت من غير توقف على العلم به لان العلم با
لوجوب موقوف على الوجوب فلو توقف الوجوب عليه لزم الدور ولما اعترض بعضهم بان هذا تكليف
للغافل واجاب بانه جائز فى هذه الصورة للضرورة اشار الى ابطاله بقوله وليس ذلك اى وجوب النظر
قبل النظر وثبوت الشرع عنده من تكليف الغافل فى شئ لان معناه ان لا يفهم التكليف والخطاب وههنا
قد فهمه وان لم يصدق به ولم يعلم انه مكلف للزم محالا ان ظاهر كلام المصنف رحمه الله وصريح كلام
الآمدى هو ان الاول جواز اظهار المعجزة والثانى امتناع الحكم بقبح الامور المذكورة وتكلف الشارح فجعل
الاول جواز اظهار المعجزة وامتناع الحكم بقبح نسبة الكذب اليه والثانى عدم قبح التثليث ونحوه وجعل
نسبة الكذب بمعنى انتسابه الى الله تعالى وكونه كاذبا لكون فعل الله تعالى والاظهر ان نسبة الكذب
اليه فعل العبد كنسبة الزوجة والولد والكفو وذلك لانه لو اجرى كلام المتن على ظاهره لما كان لتوسط قوله
قبل السمع بين نسبة الكذب والتثليث وجه بل كان المناسب تقديمه على الكل او تاخيره عنه فليتامل
من العالم بخلافه اى ممن يعلم خلاف كل ما ذكر من المحالات وقيد بذلك لانه ربما لا يحكم العقل بقبح صدور
هذه الامور من الجاهل فى المعنى بل اللفظ بالنسبة الى الملك اكثر مما يؤكده امرا لا استهزاء واما ما اورد الشارح من
ان شكر العبد اقل قدرا من شكر الفقير فلا يؤكده بل ربما يخل به لان مبنى الاستهزاء على قلة النعمة
وكثرة الشكر ابطلوها بين المتكلمين فيه تسامح لان المسئلة الاولى على ما ذكر من ان شكر المنعم
ليس بواجب عقلا والثانية هى ان لا حكم لافعال العقلاء ومعناه لا حكم لها لا يقتضى العقل فيه بحسن ولا

قبح على ما صرح به في المزاد لو اجرى على عمومه لم يكن مسئلة على حدة . وعلم اى المعتزلة في الافعال التي لا يحكم
العقل فيها بحسن ولا قبح ثلثة مذاهب الاول الحظر اى الحرمة وثبوت الحرج في حكم الشرع وثانيها الاباحة
اى الاذن وعدم الحرج وثالثها الوقف وفسر تارة بعدم الحكم ورد بانه قطع لا توقف وتارة بعدم العلم
بان هناك حكما ام لا او بانه الحظر او الاباحة والى هذا يشير عبارة الشرح بقوله والموقف عنها فان
قيل كيف يتصور القول بالحظر او الاباحة بالمعنى المذكور مع انه لا شرع ولا حكم من العقل بحسن او قبح قلنا
معناه ان الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه مثلا ولا حكم فيه
بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل فحكم العقل فيها على الاجمال انها محرمة عند الشارع وان لم يظهر الشرع ولم
تبعث النبي او مباحة الى بهذا يظهر فساد اعتراض الشارح على صورة التصرف في ملك الغير وصورة الضرر الناجز وامثال ذلك بانها خارجة عن محل النزاع لاستلزام الحكم بالتحريم ادراك جهة القبح ثم جوابهم بمنع ذلك
وبان المراد احتمال الضرر لا ثالث لهما اذ لو وجد لجاز تركهما جميعا اشتغالا بالثالث فلم يلزم التكليف
بالمحال وفيه بحث لان الثالث ايضا حرام يجب تركه فان قيل يجوز ان يكون الثالث مما يدرك فيه جهة حسن
قلنا فكذا الاحد الضدين فلا حاجة الى نفي الثالث والمذهب واضح وهو ان تناول العبد للمستلذات
التي خلقها الله تعالى بمنزلة تناول المملوك قطعة من بحر مالكه بل اقل فكيف يجزم العقل بتحريمه ولو سلم فمعارض
بمنع ما ذكرتم من كونه تصرفا في ملك الغير وان دل على الحرمة لكن كونه دفعا للضرر الناجز يقتضي وجوبه فضلا
عن الاباحة فينتفي الحرمة وليس تحمل الضرر الناجز لدفع ضرر خوف العقاب المرتب على التصرف في ملك الغير
اولى من تحمل ضرر الخوف لدفع الضرر الناجز فان رجح ضرر الخوف بكونه اشد رجح الآخر بكونه ناجزا مقطوعا
به عند العقل ان لا حرج فسره الشارح بان لا حكم بالحرج اذ لو حمل على ظاهره لكان حكما بعدم الحرج فلا يكون مسلما
فان قيل الحكم بعدم الحكم ايضا حكم قلنا نعم لكن لا بان الفعل في نظر الشرع محظور او مباح او غيرهما على ما هو

المسارع

المتنازع ومثله آت في المحرم بان يقال ان اردت بالحرمة ان العقل يحكم بانه قبيح حرام في حكم الشارع لزم
التناقض لان المفروض انه مما لا حكم للعقل فيه بحسن او قبح في حكم الشارع وسيجي الجواب عن هذا او قد حققناه
في تحرير المبحث وهو ان المراد بعدم الحكم في العقل انه لا يدرك فيه بخصوصه جهة حسن او قبح وهذا لا ينافي الحكم العام
بالحرمة او الاباحة بل الوجوب نظرا الى الدليل المعارضة بانه ملك الغير فيحرم فان قيل المعارضة بدليل المحرم
تنافي تسليم ان لا حرج في الفعل والترك قلنا هو من قبيل المحرم على انها لا يجب ان يكون على وفق المعتقد بل يجب
ان يكون نافيا لما ادعاه الخصم ومن قبل الواقف يعني ان المراد بالتوقف ان الفعل الذي لا يدرك العقل فيه
بخصوصه جهة حسن وقبح يحكم العقل بان لذلك الفعل في نفسه حكما من الشارع بالحظر او الاباحة حتى ان بعض
افراده مباح وبعضها محظور لكن في اي معين فرض حينئذ لا ادري ان الحكم الحظر او الاباحة وهذا غير الامرين
اللذين وقع فيهما الترديد اعني التوقف عن الحكم لعدم السمع والتوقف في الحكم لتعارض الادلة وهذا غير الامرين
وهذا في التحقيق هو الامر الثالث من الامرين اعني التوقف في الحكم لكن لا لتعارض الادلة بل لعدم التعيين
ليتناول ما لا يعم لا خفاء في انه ان اجرى على ظاهره لم يتناول شيئا من الاحكام اذ لا يصدق على حكم ما من الاحكام
انه خطاب متعلق بجميع افعال المكلفين فالمراد تعلقه بفعل منها وح يدخل الخواص وغيرها فورد عليه اى لما
زيد قيد الاقتضاء او التخيير خرج عن التعريف احكام الوضع ككون الشي دليلا مثل الاجماع والقياس لما
يجب بهما او سببا مثل دلوك الشمس للصلوة والزنا لوجوب الجلد او شرطا كطهارة المبيع لصحة البيع
فزيد قيد او الوضع لتدخل ولم يذكر الآمدي في اصناف خطاب الوضع جعل الادلة حججا وذكره ههنا فان قيل
هب انها خرج بقيد الاقتضاء او التخيير دخل بقيد او الوضع لكن من الاسباب والشروط ما ليس فعل
المكلف كزوال الشمس وطهارة المبيع ونحو ذلك فكيف يستقيم الحد طردا وعكسا قلنا المراد بالتعلق الوضعي
اعم من ان يجعل فعل المكلف سببا او شرطا لشي مثلا او يجعل شي شرطا له او سببا فتعبير فيهما حيثية التكليف

شرطا او سببا له

لا يخفى ان اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل الندب والكراهة موضع تامل يختص به اي
لا تحصل تلك الفايدة الا بالاطلاع على ذلك الخطاب ثم استشعر اعتراضا بان الاطلاع على الشيء معرفته فتلك الفايدة
تتوقف على معرفة الخطاب المخصوص الذي لا تعرف خصوصيته الا بمعرفة الفايدة فيدور او يتوقف على معرفة الخطاب
الذي هو الحكم فيكون تعريف الحكم به دورا فاجاب بان المتوقف على الاطلاع على الخطاب المخصوص اعني الحكم هو
حصول الفايدة لا تصورها والمعتبر في معرفة الخصوصية او الحكم تصورها لا حصولها فلا دور فان قيل تصور مفهوم
الفايدة المختصة بالخطاب يتوقف على تصور الخطاب ضرورة قلنا نعم لكن على تصور مفهوم الخطاب الذي هو جزء
مفهوم الحكم لا المخصوص الذي هو نفس الحكم والتحقيق ان تصور مفهوم الحكم يتوقف على تصور مفهوم الفايدة وهي
على تصور مفهوم الخطاب لا الحكم وحصول ذات الفايدة يتوقف على حصول ذات الحكم ومعرفتها لا على تصور مفهومه
وهذا الحكم انشائي هذا وقع في النسخ وقد سقط عن القلم لفظة الكل لان عبارة المنتهى وهذا حكم كل انشائي
اذ ليس له خارجي يعني ان ما ذكر في الحكم الشرعي من ان فايدته لا تحصل الا بذلك الخطاب حكم كل كلام انشائي فان
فايدته لا تحصل الا منه اذ ليس له نسبة خارجية غير ما يقوم بالنفس ويفهم من اللفظ ليمكن حصولها بطريق آخر
واعلم انه لا يعني ان للآمدي ان يفسر الفايدة الشرعية بما يتوقف على الشرع حصولها وثبوتها في نفس الامر
لا باعتبار المعترض هو الحاصل الذي يتوقف العلم به على الشرع سواء توقف عليه حصوله ام لا وهذا معنى قوله
ما هو حاصل قصد به الشرع ام لا لكنه يعلم بالشرع يعني يكون معنى نسبتها الى الشرع انه يستند اليه حصولها
لا بمجرد العلم بها وح يخرج العلم بالمغيبات مثل قوله تعالى الم غلبت الروم فانها فايدة حاصلة في الواقع
لكنها تعلم بالشرع هذا ولكن لا ارى لزيادة لفظ التحصيل في قوله تحصيل لما حصولها زيادة فايدة
ان الخبر شرح وتغيير لاختصاص الفايدة بالخطاب في الانشاء دون الاخبار وحقيقته ان الخبر لفظا هي الاصوات
والحروف المخصوصة ومعنى ثابتا في نفس المتكلم يدل عليه اللفظ فيرتسم في نفس السامع هو مفهوم الطرفين

والحكم

والحكم ومتعلقها الذكر المعنى هو النسبة بين الطرفين يشعر اللفظ بوقوعه في الخارج لكن الاشعار بوقوعه لا يستلزم وقوعه
بل قد يكون وافقا فيكون الخبر صادقا وقد لا يكون فيكون كاذبا وفي هذا اشارة الى ان مدلول الخبر انما هو الصدق
والكذب احتمال عقلي ومثل هذا المعنى لا يختص بالكلام الدال عليه اذ قد يعلم وقوع متعلقه بطريق آخر كالاحساس
في المحسوسات والضرورة والاستدلال في المعقولات والالهام مثلا في المغيبات والانشاء له لفظ ومعنى يدل عليه
لكن ليس لمعناه متعلق يقصد الاشعار والاعلام به بل انما يقصد به الاشعار بنفس ذلك المعنى الثابت كالطلب مثلا في النفس
في الانشاءات الطلبية ومثل هذا المعنى لا يعلم الا باللفظ بطريق جعل السامع واقفا على ثبوته في النفس فيختص بالخطاب
الدال عليه فمثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام ان قصد به الاعلام بالطلب بنسبة واقعة سابقة كان خبرا فلا يكون حكما با
لمعنى الذي نحن فيه وان قصد به الاعلام بالطلب القائم بالنفس كان انشاء فيكون حكما وان كان طلبا للكف عن
فعل كان مقتضى المناسبة ان يقول طلبا لفعل هو كف يتضمن تركه الا انه اقتصر على المقصود مع زيادة الوضوح
واقام ذلك الفعل مقام فعله في عبارة المتن لئلا يتوهم عود الضمير الى الكف والاشارة الى علة الفرق بين
قولنا يقتضي الفعل او الكف وقولنا فعل الفعل وفعل الكف اذ معناه ايقاعه والاتيان به وهذا ما يقال ان الاثر
عين حصول الشيء بحسب الوجود وههنا نكتة قد اعترض على تعريف الحكم بان مثل الوجوب والحل والحرمة من صفات
افعال المكلفين فكيف يكون خطاب الله وكلامه فقال الامام في المحصول قولهم الحل والحرمة من صفات الافعال
اذ لا معنى عندنا لكون الفعل حلالا الا بجرد كونه مقولا فيه رفعت الحرج عن فعله ولا معنى لكونه حراما الا كونه مقولا
فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله هو قوله والفعل متعلق القول وليس لمتعلق القول من القول صفة والا لحصل للمعدوم
صفة ثبوتية لكونه مذكورا او مخبرا عنه ومسمى بالاسم المخصوص فالشارح المحقق رحمه الله اضاف الى ذلك زيادة تحقيق
وتدقيق وهو ان الخطاب صفة الحاكم ومتعلق بفعل المكلف فباعتبار اضافته الى الحاكم يسمى ايجابا والى الفعل
وجوبا والحصة ولحرمة والتغاير اعتباري وح يندفع ما يقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب لا

ثم

نفس الخطاب وان في جعل الوجوب والحرمة من اقسام الحكم تسامحا وانه كان ينبغي للمصنف رحمه الله ان يذكر في
مقابلة التحريم الايجاب دون الوجوب   وقد نبه المصنف اما التنبيه على الفايدة الاولى فبقوله ومن يسقط
غير كف الخ واما على الثانية فبقصد الترك بجميع الوقت مع انه مستغنى عنه في تمام التعريف لانا اذا اطلقنا الوجوب
طلب فعل غير كف ينتهض تركه سببا للعقاب كان الواجب الموسع داخلا فيه اذ ينتهض تركه سببا في الجملة
كما اذا تركه في جميع الوقت وان لم ينتهض دايما كما اذا تركه في بعض اجزاء الوقت وبهذا يدفع قوله على انه لو لم يذكره
لم يخل واما قوله فيعلم انه لا ينتهض فلا يخفى ان الغلط فيعلم انه ابدا لا يدفع له   يرد عليه اي على المصنف نقض
الكف في قول الشارع اذا قال كف نفسك عن كذا فانه ايجاب ولا يصدق عليه انه طلب فعل غير كف فهو انتقض طرد
الايجاب ولم ينتقض المحدود فبطل عكسه ثم انه طلب كف عن فعل ينتهض ذلك الفعل سببا للعقاب وليس
تحريم فبطل طرد تعريف التحريم وكذا الكلام في مثل اسكن واترك الحج وصم ونحو ذلك من ايجاب الترك واما
نحو لا تكفف فهو طلب كف عن فعل لا طلب فعل غير كف فلا يرد وقد اورد هذا الاعتراض على تعريف الامر بطلب فعل غير
كف ولا يخفى ان المراد بالفعل الذي هو ماخذ صيغة الطلب والكف عن ذلك الفعل فح لا اشكال اما في اللفظي فظاهر
واما في النفسي فمعتبر باللفظي   والتحقيق يعني ان يجري التعريفان على ظاهرهما يبطلا عكسا وطردا
وان حملا على ان الاضافة معتبرة بناء على ان الحيثية لا بد منها في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاضافات
وكثيرا ما تحذف من اللفظ لظهورها حتى يكون المراد ان الوجوب طلب فعل من حيث تعلقه بفعل والحرمة طلب فعل
من حيث تعلقه بالكف عن فعل فيكون الكف عن فعل كذا من حيث تعلقه بالكف ايجابا وبالفعل المكفوف عنه تحريما
فلم يكن قوله غير كف محتاجا اليه في تمام حد الوجوب ويكفي طلب فعل ينتهض تركه سببا للذم الا ان يقصد زيادة
الوضوح والتنبيه   خطاب بطلب فعل قد تقدم ان الوجوب طلب فعل وان الطلب نفس الخطاب فكانه
اراد انه خطاب بطريق ان يكون طلب الفعل   والواجب الفعل اشارة الى ان ما وقع في عبارة البعض من

اي الفعل والكف عن هذا التعريف

ان الواجب

٦٥

ونحوهما

ان الواجب والمندوب ونحوهما اقسام للحكم المبني على الظاهر مستلزم العقاب قد ذهب بعض المتكلمين الى ان الخلف في
الوعيد جايز دون الوعد فما يشكل فيه يحتمل ان يريد الواجب الذي يشكل بل يظن او يعتقد انه غير واجب فلا يخاف تاركه
العقاب فيصدق المحدود بدون الحد فيبطل انعكاسه وان يريد غير الواجب يشك او يظن او يعتقد انه واجب فيخاف
تاركه العقاب فيوجد الحد بدون المحدود فيبطل اطراده الا ان المصنف لما اقتصر على ذكر الشك الذي هو ادنى
ليعلم الحكم في الظن والاعتقاد بطريق الاولى فذهب الشارح المحقق لان مجرد احتمال الوجوب كاف في الخوف
فكيف يحكم في الواجب المشكوك وجوبه بعدم الخوف وبطلان الانعكاس   والمراد بالذم احتراز الى دفع ما ذكر في
المنتهى من انه ان اريد بذم الشارع نصه عليه فلا يوجد في الجميع اذ لا نص في كل واجب وان اريد نص اهل الشرع فدور
لانه موقوف على تحقق الوجوب فلو تحقق الوجوب بعينه لدار ثم قال والوجه وان صح فتابع الماهيات فلا يصح بما لا يتحقق
الا بعد كشفها واعترض العلامة بان الموقوف على الوجوب هو تحقق الذم لا تصوره وبان توابع الماهيات كلها
مما لا يتحقق الا بعد تحققها والجواب ان المراد ان تابع الماهية قد يتاخر عنها بالزمان كذم اهل الشرع بالنسبة
الى الواجب ومثله لا يصلح للتعريف لعدم اللزوم وان الغرض من تعريف الواجب ان يعرف ان اي فعل واجب فيذم تاركه
فاذا عرف بذم اهل الشرع وهم لا يذمون ما لم يعرفوا الوجوب ولا يعرف الوجوب ما لم يعرف الذم كان دورا كما
ذكره المصنف في تعريف الموجب بما يختلف الحكم باختلاف العوامل نعم لو قصد مجرد التمييز بالنسبة الى غير من تقدم
كان وجها   فلذلك لم يذكره يعني لما كان راي المصنف رحمه الله ان الواجب في المخير هو احد الامرين مبهما لم يتصور
تركه الا بترك الجميع وح يلحقه الذم قطعا فلذلك لم يذكر المص الواجب المخير في جملة ما يتوقف دخوله في الحد
على القيد بقوله بوجه ما كغيره اي كما ذكره غير المص او كما ذكر المص غير الواجب المخير وهو الواجب الموسع والكفاية
ولا يخفى ورود مثل هذا على الواجب الموسع فان من لم يات به في اول الوقت لم يكن تاركا للواجب الا على راي من جعل
وقته اول الوقت فظهر ان الاحتياج في دخول الواجبات الثلث الى القيد بقوله بوجه ما انما هو على تقدير

لان الموسع واجب في اول الوقت والكفايه فرض على الكل وفي المخير كل واحد واجب لما لا فاجعلنا الموسع واجبا في جزءها
من الوقت والكفاية واجبة على البعض وفي المخير الواجب واحدا منها لم يحتج الى هذا التقييد فكان على المصنف ان
لا يذكر الموسع ايضا او يقال المقصود تقرير كلام القاضي ومذهبه في الموسع انه يجب في اول الوقت الفعل او العزم على
الفعل فتارك الفعل لا يذم مطلقا بل اذا ترك العزم ايضا لانا نقول حينئذ لا يكون تاركا للواجب ما لم يتركهما جميعا
كما في المخير بعينه .. اذ يرد الناسي والنايم والمسافر والظاهر ان المراد صلوة الناسي والنايم وصوم المسافر على ما
في بعض الشروح لا صلوة المسافر الغافل للمطهرين على ما ذكره العلامة لانه لا يجب لذكر المسافر ووجه الورود
انه يصدق على كل منهما انه يذم تاركه على تقدير عدم القضاء بعد التذكر والتنبه والاقامة ولا يخفى ان المراد انه يذم
تاركه من حيث انه تارك له وباعتبار ذلك والا فيصدق على كل فعل انه يذم تاركه على تقدير ترك الفرض معه وفي الصور
المذكورة ليس الذم على ترك الصلوة حال النسيان والنوم والصوم والصلوة حال السفر بل على ترك القضاء
فلذا ذهب الشارح المحقق الى ان المراد صلوة النايم والناسي والمسافر يعني الركعتين في القصر فانها ليست بواجبة
عليهم مع انهم يذمون على تركها لو لم يكن بهم النوم والنسيان والسفر وهذا معنى تقدير انتفاء العذر عليهم فان هذا
التحقيق يمكن دفع الاعتراض عن القاضي على ما سيجي .. فان قال القاضي فقد اضطرب في تقرير هذا السوال و
الجواب كلام الشارحين طرا الاختلال كلام المصنف لان الواجب الذي سقط وجوبه اما ان يكون المقصود ادراجه
في الحد واخراجه فان قصد ادراجه لم يستقم الجواب وان قصد اخراجه لم يستقم السوال اما الاول فلان مثل
الكفايه والموسع اذا كان من قبيل الواجب وان سقط وجوبه كان التقييد بقوله بوجه ما مفيدا لا مستدركا واما
الثاني فلان مثل صلوة النايم اذا لم يكن من قبيل الواجب لسقوط وجوبه كان قوله فان قال يسقط الوجوب بذلك
تقريرا لما اورد من اختلال طرد التعريف لصدقه عليها ليس بواجب كصلوة النايم لا دفعا له فمنع السوال
على ان ما سقط وجوبه واجب ومبنى الجواب على انه ليس بواجب وان رد العلامة رحمه الله قد اعترف بورود

هذا

بعينه
اي بدون اللام

هذا الاشكال وقال بعضهم اخل بطرده لان الناسي والنايم والمسافر يجب عليهم الصوم بالنص ولا يذمهم
على تركه بوجه ما وان قال القاضي الوجوب يسقط بالعذر فلا يذمون لعدم الوجوب عليهم قلنا ما لو وجب على
الكفايه يسقط بفعل البعض واستخبر بان ما ذكر اخلال بالعكس لا بالطرد وبعضهم لم يتحاش فقرر
السوال بان لا نسلم ان صلوة النايم ليست بواجبة بل واجبة سقط وجوبها والجواب بانه ح يلزم احد
الامرين لانها ان كانت واجبة لزم الاخلال بالطرد وان لم تكن واجبة لزم استدراك بوجه ما لان الغرض
منه دخول الكفايه والموسع ولا نسلم انهما واجبان لسقوط وجوبهما بفعل البعض المكلفين وبعض اجزاء الوقت
وبعضهم قرر الجواب بانكم اذا جوزتم سقوط وجوب مثل صلوة النايم بسبب فلا حاجة الى ذكر قيد
بوجه ما لانه ح يقال ان الواجب على الكفايه انما لا يذم تاركه لان الواجب سقط بفعل البعض وكذا في الموسع
ولا يخفى ان هذه مجمجة في الكلام لان ما سقط وجوبه اما واجب يجب ادراجه او غير واجب يجب اخراجه وعود
المحذور ولما كان من داب الشارح المحقق التفحص عن الدقايق والتفصي عن المضايق اعمل الحيلة في توجيه
المقام واظهر التنبيه بتمويه الكلام وجعل ضمير يسقط لوجوب الذم على معنى ان تارك الكفايه يستوجب
الذم وكذا تارك الموسع في اول الوقت لكن يسقط وجوب ذمهما في الكفايه بفعل البعض الاخر من
المكلفين وفي الموسع بفعله في البعض الاخر من اجزاء الوقت وكما لا يخرج مثل صلوة النايم بسقوط الوجوب
عن كونه واجبا لا يخرج تارك مثل الكفايه بسقوط وجوب ذمه عن كونه مستوجبا للذم فيدخل في الحد وان
لم يقيد بقوله بوجه ما هذا والكلام في ان ذمه على من يجب وبماذا يجب للقاضي فقد سبق ان وجه ورود صلوة
النايم والناسي والمسافر على طرد حد القاضي هو ان تاركها يستحق الذم على تقدير عدم النوم والنسيان
والسفر لا على تقدير ترك القضاء بعد زوال العذر لما ان هذا لا يكون ذما لتارك الصلوة في تلك الاحوال
بل لتارك القضاء فعلى هذا يتوجه للقاضي ان يقول المراد بالترك هو الترك الذي يبقى بحاله عند الوصف

ان رجح
بعض
القاضي
كلام
تام

بل هذا يدل لتارك اللازم

الذي يلحق فيه الذم كما في ترك زيد صلوة الجنازة مثلا فانه بحاله من غير تغير سواء ترك كما عمرو او لم يترك وانما يقع
التغير في الامر الخارجي الذي هو ترك عمرو مثلا فانه قد يتحقق وقد لا يتحقق بخلاف ترك النائم فانه على التقدير
الذي يلحقه الذم وهو عدم النوم لا يبقى بحاله لانه لا يكون حينئذ ترك النائم وكذا في النسيان والسهو فلا يصدق
انه لزم تاركه على تقدير يتحقق معه هذا الترك   والنزاع لفظي عايد الى التسمية فنحن نجعل اللفظ اسما لمعنى
واحد يتفاوت افراده وهم يخصون كلا منها بقسم من ذلك المعنى ويجعلونه اسما له وقد يتوهم ان من جملة ما مر
جعل خبر الواحد الظني بل القياسي المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا وهو غلط ظاهر
تقسيم آخر للحكم يعني باعتبار متعلقه اذ الاداء والقضاء والاعادة اقسام للفعل الذي تعلق به الحكم فظاهر
كلام المتقدمين والمتاخرين انها اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس باداء ولا قضاء
ولم يطلع على ما يوافق كلام الشارح صريحا نعم كلام الامام الغزالي رحمه الله ان الاداء اسم لما يودى في وقته ربما
يشعر بذلك لو لم يناقش في اطلاق العادية على الاعادة ولو سلم يحمل كلام المص عليه تكلف ظاهر لظهور ان اولا
في تفسير الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا ثم ان التقييد بقوله شرعا ينبغي ان يكون
للتحقيق دون الاحتراز عما ذكره الشارح لان اقامة الزكوة في الشهر الذي عينه الامام اداء قطعا اللهم الا ان يقال
المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل في الوقت الذي قدره الشارع حتى لو لم يكن الوقت
مقدرا في الشرع لم يكن اداء كالنوافل المطلقة بل النذور المطلقة واما على ظاهر كلام المص فهو لغو اذ ما اذا
عين المكلف لقضائه الموسع وقتا وفعله فيه وما قيل انه احتراز عن الصلوة الفاسدة في وقتها بعيد جدا
ومبني على ان شرعا متعلق بفعل لا بالمقدر اي فعل حال كونه مشروعا   خارج الوقت ظرف للاعادة او للمو
داة اي اذا ادى الصلوة في وقتها ثم اعادها بعد الوقت لاقامة الجماعة مثلا او اداها خارج الوقت قضاء
ثم اعادها بجماعة لا يكون فعله الثاني قضاء لانه ليس لاستدراك ما فات كما لا يكون اداء او اعادة لانه ليس في الوقت

العايد بكونه اي عليه

اي العدد المشترك في القسمة ٤

بان يقال لا يصدق عليهما انهما ما يودى ٤

قوله

والا فغيرهما اي وان لم يوجد له سبب وجوب وقد فعل بعد وقته فليس باداء لعدم وقت الاداء ولا قضاء
لعدم سبق الوجوب وذلك كاعادة القضاء واعادة الاداء بعد الوقت فالنوافل الموقتة في وقتها اداء و
بعد وقتها ليست بقضاء فان قيل مقتضى قوله ان وجد سبب وجوبه فقضاء ان يكون اعادة الاداء بعد
الوقت قضاء قلنا فعله الثاني لم يجب فلا يتصور له سبب وجوب   مسائل الواجب على الجميع اي على كل واحد
وقيل المراد كل الجميع من حيث هو اذ لو تعين على كل واحد كان اسقاطه على الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا
فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم
الايجاب على كل واحد ويكون الاثم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء
قد يكون لغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض فلهذا انتسب السقوط
الى فعل البعض وايضا يجوز ان ينصب الشارع امارة على سقوط الواجب من غير نسخ   والاختلاف
في طرف الاسقاط لا دخل له في تمام الجواب وانما اورده الآمدي ردا على من انكر اشتراك الكفاية والمعين
في حقيقة الوجوب بناء على ان المعين لا يسقط بفعل الغير بخلاف الكفاية واورد العلامة في هذا المقام
جوابا عن بيان الملازمة بان ما يسقط عن المكلف بفعل غيره لا يكون واجبا كالمعين وتقريره انا لا نم ان ما يسقط
عن بفعل غيره لا يكون واجبا فان الاختلاف في طريق الثبوت لا يوجب الاختلاف في الحقيقة كالاختلاف في طريق
الثبوت كالقتل يجب بالردة وبالقصاص ويسقط الاول بالتوبة دون الثاني والثاني بالدية والعفو دون
الاول مع ان الحقيقة واحدة ولو بالغ بحقق لا يخالف صرح الآمدي رحمه الله فمن اراد ثم قيل هذا واما الشارح
المحقق رحمه الله فلما بين ان الواجب المعين على زيد يسقط بفعل عمرو علم انه يمتنع جعله جوابا لمثل هذا
السؤال ولو اراد انه لا يمتنع تعدد طرق اسقاط الواحد فيجوز ان يسقط الكفاية بالبعض كما يسقط
بالكل لم يلائمه البيان بقوله فان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني بل الملائم ان يقال فانه يسقط بالتوبة

اي بفعل غيره على ما هو المعين

وبالذم وبالعقو   اثم واحد غير معين لا يعقل اي خلاف المعقول وهذا انما يصح لو لم يكن مذهبهم اثم الجميع
بسبب ترك البعض على ما يدل عليه قوله لنا اثم الجميع باتفاق   الامر بواحد اي بجائز واحد مبهم اذ لا نزاع
في ان الامر بواحد مبهم وارد وانما النزاع في انه ماذا يجب ح وفي المنتهى الامر بواحد من اشياء يقتضي واحدا مبهما
حيث هو احدها واختار في المختصر هذه العبارة ليشعر بان المعتزلة ذهبوا الى عدم استقامة ذلك لما في الوجوب
مع التخيير من التناقض واطلق جمهور المعتزلة القول بانه يقتضي وجوب الجميع على التخيير وفسره ابو الحسين بانه
لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف ان يختار ايا كان وهو بعينه مذهب الفقهاء لكنه
ينافي ما ذهب اليه بعض المعتزلة من انه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو اتى بواحد سقط عنه الباقي بناء
على ان الواجب قد يسقط بدون الاداء وان كان جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام في البرهان ان ابا هاشم
وابا هاشم اعترف بان تارك حصال الكفارة لا يأثم اثم من ترك واجبات ومن اتى بها جميعا لم يثب ثواب واجبات
لوقوع الامتثال بواحد   ثم النص دل عليه اي على وجوب واحد من الامور ونحن قاطعون بانه جائز
فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول انما يكون عند امتناعه وليس المراد ان النص يدل على الجواز فيجب
الحمل عليه لانه لا معنى لمثل هذا الكلام قال الشارح العلامة رحمه الله فان قيل الواحد الجنسي وهو الواحد
بما هو واحد انما يتصور وجوده في ضمن الافراد فان لا في الاعيان مستحيل طلبه قلنا يستحيل طلبه دون الافراد
لا في ضمنها لجواز طلب المشترك في ضمن الافراد واجاب في المنتهى بان المطلق هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار
مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار ما كان به جزئيا ورد العلامة بانه ينافي كون الواجب هو المشترك
وهو يرفع حقيقة الوجوب لاستلزامه جواز ترك كل مطلقا من غير اثم اذ للمكلف ان يختار غير الواجب
لمكان التخيير وتركه لعدم الوجوب   واما ثانيا فبالحل حاصله ان كلا من الواجب والمخير فيه احد الامور
لكن ما صدق عليه احد الامور في الواجب مبهم وفي المخير معين اذ الوجوب لم يتعلق بمعين والتخيير لم يقع في مبهم

والالجاز

ان يكون مفهوم احد الامر

والالجاز تركه وهو بترك الكل بل في كل معين من المعينات وتعدد ما صدق عليه مفهوم احد المعينات عند
تعلق الوجوب والتخيير ينفي اتحاد متعلق الوجوب والتخيير بحسب الذات كما اذا اوجب احد الامرين
المعين وحرم احدهما بتلك الامرين فان كلا من الواجب والحرام احد الامرين ولا يلزم منه ارتفاع حقيقة الوجوب
والحرمة لان تعدد ما صدق عليه احد الامرين عند تعلق الوجوب والحرمة ينفي اتحاد متعلقيهما واذا
لم يتحد متعلق الوجوب والتخيير بالذات وكان التخيير بين واجب هو احد المعينات من حيث انه احدها مبهما
وبين غير واجب هو احدها على التعيين من حيث التعيين لم يلزم منه ارتفاع حقيقة الوجوب لان هذا الايوجب
جواز ترك كل من المعينات على الاطلاق بل جواز ترك كل معين من حيث التعيين بطريق الاتيان
بمعين آخر فقوله لعدم التعيين تعليل لقوله والمخير فيه لم يجب وقوله وان كان يتادى دفع لما يتوهم من ان
المعين لو لم يكن واجبا لما تادى به الواجب لان الواجب لا يتادى بفعل غير الواجب يعني ان تادي الواجب
به ليس من حيث انه ذلك المعين بل من حيث انه يتضمن مفهوم احد المعينات وقوله تعدد ما صدق
عليه احدها يعني احد المعينات ومن غيره الى احدهما وجعل الضمير للواجب والمخير فيه فلم يحم حول المقصود
اصلا ولم يبق لقوله اذ اتعلق به الوجوب والتخيير معنى ثم اذا نظرت في كلام الشارح وتردده في
ان قوله لعدم التعيين متعلق بالمخير فيه او بالواجب او بهما جميعا وان قوله والتعدد هل هي معارضة او
سند لمنع الملازمة او دليل آخر على عدم اتحاد الواجب والمخير فيه ازددت استحسانا لهذا التحقيق
والتقرير واطمينانا به   كما في الكفاية وان كان بلفظ التخيير مخالف لظاهر عبارة المتن لكنه اتبع
فيه لفظ المنتهى حيث قال قالوا كما في الواجب في الكفاية وان كان بلفظ التخيير وسقط بفعل البعض فكذا
هذا الا ان المصنف رحمه الله عدل عنه في المختصر لاشعاره بان ايجاب الكفاية يكون بلفظ التخيير وليس كذلك
فان قيل المراد وان كان بلفظ التخيير اي الا على طريق العرض والتقدير قلنا يأباه قوله وسقط بفعل البعض

اي المنقول الاول

اي المتقدم ... المفهوم الاول ... (٤)

... (١)

لكن

اجابه يكون بطريق التخيير
اي لا المتخير الا في فعل واحد

١٤

لانه على سبيل التحقيق والاوجه ان يجعل قوله وسقط عطفا على عم لا على كان والمخير نعم المخير ويسقط

بفعل بعض الخصال كما عم فرض الكفاية وسقط بفعل بعض المكلفين وان كان ايجاب المخير بلفظ التخيير

فان هذا لا يقدح في القياس لوجود الجامع وهو حصول المقصود بهم والخصم فيه لا يساعد اي

لا يسلم الاجماع على ان العاثم في المخير بترك البعض وانما قال لا يساعد بلفظ قد لما سبق من

اباهاشم بل جمهور المعتزلة مصرحون بان تارك الكل لا يأثم اثم من ترك عدة واجبات نعم لو كان

المستدل من نقول من المعتزلة بانه يعاقب على الكل ولهذا كان المنع موجها فيكون سندا اي اذا

كان استثنا ما يكون سند المنع صحة القياس بناء على وجود الفرق الموثق وهو ان في الكفاية يؤثم

الجميع فيكون الوجوب على الجميع وههنا انما يؤثم بترك البعض فيكون الواجب هو البعض وح لا يكون

منع كون الاثم بترك البعض موجها لكونه كلاما على السند واما ما يقال من انه ح يكون سندا

لمنع الاجماع على التاثيم بترك الكل فلا يخفى انه غير موجه اذ المنع انما يتوجه على مقدمة في دليل الخصم

ولو قال نعم لا حاجة في بيان الفرق الى دعوى الاجماع على ان التاثيم هنا بترك البعض بل يكفي ان

يقال ان في الكفاية اجماعا على تاثيم الجميع وهنا لا اجماع وهو لمن زعم ان الواجب معين

يعني قدم دليل المذهب الثالث للمعتزلة على دليل المذهب الثاني لهم وفي هذا رد لما ذكره العلامة

من ان هذا الدليل عام لا اختصاص له ببعض مذاهبهم كالدليل الاول والثاني بخلاف الثالث فانه

مختص بمذهبهم الاول ثم ذكر في الدليل الخامس ان الاظهر اختصاصه بالمذهب الثاني ويحتمل

جعله للمذهب الاول بان يراد فيه ويقال اذا كان ما علم الله تعالى واجبا يلزم ان يكون غيره ايضا

واجبا لئلا يلزم التخيير بين الواجب وغيره ثم قال وانما ترك دليل المذهب الثالث لتركبه

من الدليلين الآخرين وهو ان الله تعالى علم الواجب وعلم ما يفعله المكلف وخيره بينه وبين

ماهو

ما هو الواجب انا نقطع اشارة الى ان هذا الحكم قطعي ضروري لا يحتاج الى الاستدلال بانه

لو كان ممتثلا للامرين لجاز الاقتصار على العزم دون الاتيان نعم يرد عليه منع الملازمة ان

اريد الفاعل للصلوة في آخر الوقت وبطلان اللازم ان اريد اوله على ان التحقيق ان هذا الجواب

منع اي لا نم ثبوت حكم خصال الكفارة في الفعل والعزم وانما ثبت لو لم يكن الامتثال بخصوصية

الصلوة وح لا يتوجه ما ذكر بل لان العزم يعني انه من احكام الايمان ولوازمه ان يعزم المؤمن

على الاتيان بكل واجب اجمالا لتحقق التصديق الذي هو الايمان والقبول وان يعزم على الاتيان

بالواجب المعين اذا تذكره تفصيلا كالصلوة مثلا سواء دخل الوقت او لم يدخل على ما

قال في المنتهى واجب بان العزم على فعل واجب قبل فعله من احكام الايمان فكان العصيان

لذلك واما تفريع قوله فلو جوز على ما سبق فليس كما ينبغي لان عدم العزم لا يستلزم تجويز الترك

ومذهب الشافعية اي البعض منهم هو المذهب الثالث المشار اليه بقوله وقيل وقته اوله فان

اخره فقضاء لما علم دليله بالجواب اي مع جوابه من دليل مذهب الحنفية مع جوابه وتقريره انه لو

كان واجبا في آخر الوقت لعصى من تركه في آخر الوقت وقد اتى به في اوله والجواب ان ذلك انما

يلزم لو تعين وجوبه آخر الوقت وقال القاضي انه قضاء قال الآمدي الاصل بقاء جميع الوقت

وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتاخير مخالفة هذا الاصل

وتضييق الوقت بمعنى انه اذا ابقى بعد ذلك الوقت كان فعل الواجب فيه قضاء ولهذا لا يلزم

من عصيان المكلف بتاخير الواجب الموسع عن اول الوقت من غير عزم عند القاضي ان يكون فعل

الواجب بعد ذلك في الوقت قضاء ثم قال وهو في غاية الاتجاه وردا لما فرق لانه لم يلزم كونه

قضاء ههنا لان الوقت لم يصر مضيقا بالنسبة الى ظنه ههنا بخلافه ثم نعم لو كان كونه قضاء

مبنيا على ان العصيان ينافي الاداء لا تجه ماذكره واما قوله ويلزمه فمعناه انه يلزم القاضي ان
يكون فعله الواجب في وقته قضاء فيما اذا اعتقد قبل دخول وقت الظهر ان الوقت ينقضي حين يحضر
زيد مثلا فاخر الى ان حضر فصلى وهو اول الوقت في الواقع فانه يقضي مع ان فعله اداء اتفاقا وفي بعض
الشروح وان فاعل يلزمه هو قوله يقضي على سقوطه لفظه انه اي يلزم القاضي يقضي فيما اذا اعتقد قبل الوقـ
دخول الوقت وخروجه ولم يشتغل بالواجب وكان مقتضى مذهبه ان لا يقضي لان القضاء موسع مالم
يتحقق ثم قال ولو كان الشرطية في موقع الفاعل اي يلزم القاضي استلزام اعتقاده انقضاء للعصيان
فله ان يلتزمه . الاتفاق على ان الوجوب قد فسر الواجب المطلق بما يجب في كل وقت وعلى كل حال فنوقض
بالصلوة فزيد في كل وقت قدره الشارع فنوقض بصلوة الحائض فزيد الا لمانع وهذا لا يشمل غير المو
قتات ولا مثل الحج والزكوة في ايجاب ما يتوقف عليه من الشروط والمقدمات فاشار المحقق رحمه الله الى
ان المراد الاطلاق والتقييد بالنسبة الى تلك المقدمة حتى ان الزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب مقيد
فان اداء الزكوة يتوقف على الاعداد والتعيين صح
فلا يجب والى تعيينه وافرازه مطلق فيجب ثم لا خلاف في ايجاب الاسباب كالامر بالقتل امر بضرب
السيف مثلا والامر بالاشباع امر بالاطعام وانما الخلاف في غيره ويتفرع على ماذكره القوم ظاهر
لانهم يريدون بما لا يتم الواجب الا به ما يتوقف عليه وجوده شرعا او عقلا او عادة ويحترزون بالمقد
ورية عما لا يكون في وسع المكلف كتحصيل العدم في الصيام وكعدد الاربعين في الجمعة ونحو ذلك ويعنون
بالشرط ما جعله الشارع شرطا لذلك وان كان يتصور وجود الفعل بدونه كالطهارة للصلوة الا ان
المصنف كانه يعتقد ان الواجب بالنسبة الى الامور التي يلزم فعلها عقلا او عادة ليس واجبا مطلقا
اذ الايجاب مقيد بحصولها فلا تدخل هي تحت ما لا يتم الواجب المطلق الا به فلا يحتاج الى الاحتراز عنها
بقيد المقدورية فلهذا فسر المقدورية بان يتاتى الفعل بدونه عقلا او عادة على معنى ان المكلف عند الاتيان

بالواجب يتمكن من فعل تلك المقدمة وتركها هذا تقرير الشرح وعليه اشكال مبني على جعل قوله يتاتى الفعل
بدونه وصفا كاشفا للمقدور وذلك ان المقدمة المقدورة ح لا يتناول الا ما جعله الشارع شرطا فيخرج
ان ما يلزم فعله عقلا او عادة لا يكون مقدورا بهذا المعنى وح يكون التقييد بقوله شرطا لغوا او التعميم بقوله
وغير شرط باطلا فالاولى ان يراد بالمقدور ما هو الظاهر اي ما يدخل تحت قدرة المكلف ويجعل قوله
يتاتى الفعل بدونه وصفا مخصصا لا كاشفا اي ان كان مقدورا بهذه الصفة فهو واجب والا فلا
لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا لا خفاء في ان النزاع في ان الامر بالشيء هل يكون امرا بشرطه وايجابا
له والا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعا اذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع لانه يجب الا
تيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلوة وهذا كما ان الشرط العقلي معلوم انه لازم عقلا
فعلى هذا لا نم ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما امر به وانما يصح لو لم يكن الشرط مامورا
به بامر اخر وان اريد الامر المتعلق باصل الواجب فلا نم انه اذا اتى بجميع ما امر به يجب صحته وانما يجب
لو لم يكن له شرط اوجبه الشارع بامر اخر   واما ان غيره لا يجب فقد استدل عليه بستة اوجه
واعترض الشارح العلامة اما اجمالا فبانه يرد على اكثرها النقض بالشرط واما تفصيلا فبانه على الاول
منع الملازمة وانما ذلك في الواجب اصالة وعلى الثالث منع الملازمة فيمن يقدر على غسل الوجه بدون جزء
من الراس ومنع بطلان التالي فيمن يعجز وبه يخرج الجواب عن الرابع مع ورود بطلان التالي وعلى
الخامس منع الملازمة وانما يتم لو لم يحصل ترك الحرام الا بفعل المباح وكذا على السادس وانما يلزم
لو كان الواجب مقصودا بالذات الا ترى ان النية شرط واجب قطعا ولا يجب نيتها والا تسلسل
واما الوجه الثاني فتقريره ان الشارح العلامة ومن تبعه ان وجوب الشيء لو استلزم وجوب غير شرط لم
يكن تعلق الوجوب به لنفس الوجوب او لنفس ذلك الغير لتوقفه على التعلق بملزومه والتالي باطل

بيان الملازمة

المطلوب

لان الطلب لا يعقل تعلقه بشئ غير الباطل على ما سبق في الاحتجاج على الجبائية ولما كان ضعفه ظاهرا اذ قد يتعلق
بالذات بشئ وبالعرض بشئ آخر عدل عنه الشارح الى ما في ضعفه نوع خفاء اما تقريره فهو ان متعلق الخطاب
داخل في حقيقة الوجوب لكونه من اقسام الحكم فكل واجب متعلق الخطاب وينعكس الى كل ما ليس بمتعلق
الخطاب ليس بواجب فلو صدق بعض ما ليس بمتعلق الخطاب كاللازم مثلا واجب لزم الخلف فظهر ان
قوله وكل ما يتعلق به الخطاب فهو واجب لا دخل له في البيان واما ضعفه فلانا لا نم ان اللازم لم يتعلق به خطاب
طلب بل هذا عين النزاع فان دعوى كونه واجبا هو ان خطاب طلب الملزوم متعلق به ايضا وبعضهم على ان
هذا من تتمة الاول اي لو استلزم الوجوب وجوب ذلك الغير والحال انه لم يكن تعلق الوجوب بنفسه بل بالموجب
لزم تعقل الموجب لذلك الغير وبعضهم على ان المراد ان تعلق الوجوب ليس لنفسه بل لا بد من قيام ما يدل
على الوجوب والعقل مما لا مدخل له في الايجاب والنص لا اشعار فيه الا بوجوب الاصل دون ذلك الغير
وفساد هذا غني عن البيان   ان اردت به اي بعدم صحة الاصل بدونه وبوجوب التوصل الى الواجب
به انه لا بد منه في الاتيان بالواجب فمسلم لكنه لا يستلزم كونه مامورا به شرعا وان اردت انه مامور به
شرعا فالنزاع لم يقع الا فيه فان قيل كل ما لا بد منه ممتنع الترك وكل ممتنع الترك واجب وكل واجب مامور به
شرعا قلنا ان اريد بالوجوب الحكم الشرعي فلا نم الصغرى او مجرد اللزوم فلا نم الكبرى   لدليل آخر
قيل هو الاجماع ورد بان المراد دليل داع الى الاجماع والاتفاق على ذلك وقيل ضروح الجبلة بمعنى ان
التوصل بالسبب عند امتثال المسبب من ضروريات الجبلة ورد بان جميع ما لا بد منه كذلك مع انه لا
يفيد الوجوب بمعنى خطاب الطلب بل الدليل هو ان ليس في وسع المكلف الا مباشرة الاسباب
فمتعلق الخطاب بها قطعا   مسائل الحرام   معناه ان له تركا ايها شاء الانسان عليه ترك
ايها شاء جمعا بان يترك الكل كما اذا اتى في المخير بالجميع وبدلا بان يترك البعض ويأتي بالبعض كما اذا

اتى

اتى في المخير بالبعض وترك البعض وليس له ان يجمع بينهما كما ليس له في المخير ان يترك الجميع   انما الكلام في
الواحد بالشخص بمعنى انه اقتصر على محل الخلاف فيه دون الواحد بالجنس اي بالحقيقة بحيث لا يتعدد الا
اشخاصا وان خالف فيه بعض المعتزلة لانه لا اعتداد بهم ولا بمخالفتهم لكونها مكابرة لظهور ان ذات هذا
الفرد من الفعل غير ذات ذلك فلا استحالة في حسن احدهما وقبح الآخر وصرفهم الوجوب الى قصد تعظيم الله تعالى
والتحريم الى قصد تعظيم الصنم على ما يفهم من الشرح لا يجدي نفعا لان الجنس هو قصد التعظيم واما ما ذكر الآمدي
انهم يقولون السجود مامور به واجب لله تعالى ولا يكون محرما بل المحرم هو قصد تعظيم الصنم   وقد منعه بعض
من يجوز ذلك اي تكليف المحال لان هذا ليس تكليفا بالمحال بل تكليفا هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل
يجوز تركه ولا يجوز تركه   عندنا لا بها اذ قد يسقط الغرض عند فعل ما هو معصية كمن شرب مجتنبا فتين جنّ
يسقط عنه الغرض   الكون في الحيز اشارة الى ان الكون ههنا في معناه المتعارف بين المتكلمين وهو حصول الجوهر
في الحيز وليس مجازا عن الفعل الملزوم له والمقصود ان الكون واحد في الصلوة والغصب وهو مامور به لكونه جزء
الصلوة المامور بها ومنهي عنه لكونه نفس الغصب فهو ذاتي للصلوة بمعنى جزء الماهية وللغصب بمعنى نفس
الماهية فيتحد متعلق الامر والنهي فان قيل سيجيء في الجواب عن دليل القاضي ان هذا الكون وان اتحد بالذات متعدد
بالاعتبار وقد سبق مثل ذلك قلنا نعم لكن هذا الجواب من قبل من يذهب الى امتناع تعلق الوجوب والحرمة
بالواحد بالشخص وان تعددت الجهات فكيف يحتج عليه بما يبتني على تسليم المطلوب ثم ظاهر عبارة المتن
ان في الصوم ايضا كونا يتعلق به الامر والنهي وليس كذلك لان المعتبر فيه الزمان دون المكان فعدل عنه المحقق
ولهذا قيل المراد بالكون هو الفعل ليصح في الصوم ايضا   لو لم يصح لما سقط التكليف لان الصحة عبارة
عن موافقة الامر او سقوط القضاء واللازم باطل لما ذكره القاضي من الاجماع على عدم وجوب القضاء وههنا
بحث وهو انه ان اريد عدم سقوط التكليف بها على ما هو ظاهر عبارة الشرح فانتفاء اللازم ممنوع وعدم

ح

الامر بالقضاء لا يدل عليه لجواز ان يكون بناء على سقوط التكليف عنده لا بها وايضا لا يصح من القاضي الحكم بالاجماع عليه وقد سبق ان مذهبه سقوط الطلب عنده لا بها وان اريد عدم جعلها السقوط على ما هو ظاهر عبارة المتن فالملازمة ممنوعة لجواز ان يوجد امر غير صحيح يسقط التكليف عنده لا به ولا يعني قد توهم بعضهم ان المراد انه لا اجماع مع مخالفة احمد رحمه الله وهو من اهل الاجماع فاعترض بانها لا تمنع انعقاد اجماع قبله او بعده وعلى ما ذكره الشارح المحقق رحمه الله وهو الظاهر الموافق لما في الكتب لا يرد ذلك لان معناه انه لو وجد اجماع لعرفه فلم يخالفه واما الاجماع بعده فمعلوم الانتفاء وقال المقتول في التنقيحات اما دعوى الاجماع فمع مخالفة احمد فقاسد واذا امتنع لاتفاق تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع وما مثله جاهلية افك وتبديع بناء على مجرد وهم ثم ان احمد رحمه الله ما انكر احمد فضله في بعض امور العقلية فكيف تواترت قضية الاجماع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة الى متوسط في النقليات او ضعيف ولم يحصل على قرب الطائر الى اشد الناس بحثا في النقليات المخالط لجملة الانبياء في مواطنهم ثم لا كل من يدعي اجماعا يقبل دعواه فبعد ظهور منع احمد اذا منع الخصوم فما الجبلة بهذا الكلام وهو مجرد استبعاد لكنه في غاية القرب وكانه يشنع على الامام الغزالي رحمه الله حيث قال الاجماع حجة على احمد الكون جزء الحركة والسكون لان الحركة كون الشيء في مكان عقيب حصوله في مكان آخر مع انه عبارة عن مجموع الكونين والسكون عبارة عن كونه في مكان بعد كونه في ذلك المكان فيكون هذا الكون مامورا به لكونه جزء المامور به ومنهيا عنه بالذات وحاصل الجواب انه مامور به من جهة كونه من اجزاء الصلوة في المكان ومنهي عنه من جهة كونه في ملك الغير فقالوا بطريق الالزام لو كفى تعدد الجهة وصحت الصلوة في الدار المغصوبة بناء عليه لزم صحة صوم يوم النحر لكونه مامورا به من حيث انه صوم ومنهيا عنه من حيث انه في يوم النحر فاجيب اولا بانه لا الزام عند كون احدى الجهتين لازمة للاخرى لانا انما نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين وثانيا بان الظاهر فيما نهي نهي التحريم عدم الصحة لرجوعه غالبا الى

الذات

فيما

الذات وفي ما نهي نهي الكراهة هو الصحة لرجوعه غالبا الى الوصف والعدول عن الظاهر لا يكون الا لدليل خاص وقد وجد في الصلوة في الدار المغصوبة كالايات المطلقة في وجوب الصلوة من غير تقييد بمكان وكالاجماع على صحتها بخلاف صوم يوم النحر فانه لم يقم دليل صارف عن ظاهر بطلانه بل وقع الاتفاق على ذلك فحظ الاصولي يعني لا بحث له الا عن احوال الادلة لا عن افعال المكلفين من حيث الوجوب والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك حتى يكون عليه اثبات ان الخروج عن الارض المغصوبة واجب او حرام بل بحثه عن احوال الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فعليه ان يبين امتناع تعلق الامر والنهي بفعل واحد من جهة واحدة كالخروج مثلا لكونه تكليفا محالا او يجوز الفعل مع عدم تجويزه وقول الامام اشارة الى ما ذكره في البرهان من ان المعصية مستمرة وان كان في حركاته في صوب الخروج ممتثلا كالصلوة في الدار المغصوبة فتقع امتثالا من وجه وغصبا واعتداء من وجه فكذا الذاهب الى صوب الخروج ممتثل من وجه عاص لبقائه من وجه وانما حكمنا باستمرار معصيته مع ان المعصية انما تكون بارتكاب المنهي والامكان معتبر في المنهي ولا امكان ههنا اذ ليس في وسعه الخلاص لان تسببه الى ما تورط فيه آخرا سبب معصية وليس هو عندنا منهيا عن الكون في هذه الارض مع بذله المجهود في الخروج عنها ولكنه مرتكب في المعصية مع انقطاع نهي التكليف عنه وانما حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة لان الامام لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهي عنه او ترك ما مور به بل ذلك في ابتدائها خاصة وقوله ولا حسن في رفع ما اشار اليه الامام من ان الامتثال والغصب ههنا باعتبارين كما في مسئلة الصلوة ومن اللم مسائل المندوب المندوب مامور به لا نزاع في انه يتعلق به صيغة الامر حقيقة كانت او مجازا وانما النزاع في انه هل يطلق عليه اسم المامور به حقيقة ولا خفاء في انه مبني على ان الامر حقيقة للايجاب او للقدر المشترك بينه وبين الندب فلا ينبغي ان يجعل هذه مسئلة برأسها في الاستدلال الاول انما يتم على رأي من يجعل

أمر للطلب الجازم او الراجح واما من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المامور به بل الطاعة عنده فعل
المامور به او المندوب اليه اعني ما يتعلق به صيغة افعل للايجاب او الندب والثاني انما يتم لو كان مراد اهل
اللغة انما يطلق عليه لفظ أمر حقيقة ينقسم الى ما يكون للايجاب او الندب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة
التي تسمى امرا عند النحاة في اي معنى كان بدليل انهم يقسمون الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لا نزاع
في انه ليس بمامور به حقيقة   المسألة لفظية بمعنى ان النزاع فيها مبني على تفسير لفظ التكليف
فان فسر بالزام ما فيه كلفة فليس بتكليف او بطلب ما فيه كلفة فتكليف المكروه والكلام فيه كما في المندوب
الا انه لا يتاتى مثل الاستدلال الاول اذ لا يصح انه معصية ويتاتى الثاني وهو الاتفاق على تقسيم النهي
الى نهي تحريم ونهي كراهة   يطلق الجائز على المباح وعلى ما لا يمتنع شرعا قد فهم منه البعض مسائل المباح
انما يطلق الجائز على المباح يطلق على اربعة معان اخر ما لا يمتنع شرعا ما لا يمتنع عقلا ما استوى الامران
فيه شرعا ما استوى الامران فيه عقلا فاعترض بان ما استوى الامران فيه شرعا هو المباح نفسه
فاعتذر بان ما استوى الامران فيه شرعا اعم من المباح لشموله ما لا منع فيه عن الفعل والترك شرعا كفعل
الصبي وهو غير المباح اعني ما اذن الشارع في فعله وتركه ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان ما لا يتعلق به خطاب
الشرع لا معنى لاستواء الامرين فيه شرعا عدل عنه المحقق وجعل المعاني ثلثة ثالثها ما استوى
الامران فيه شرعا او عقلا ولا خفاء في ان هذا اعم من المباح ولهذا جعل فعل الصبي مثالا لما استوى الامران
فيه عقلا بنيها على ما ذكرنا ولا يخفى ان كلمة او في قول المص وعلى ما يمتنع شرعا او عقلا لم تقع موقعها
واما قوله وعلى المشكوك فيه فقد فهم منه الشارحون انه يطلق على ما يشك في انه لا يمتنع شرعا او يشك في
انه لا يمتنع عقلا او يشك في انه يستوي الامران فيه شرعا او يشك في انه يستوي الامران فيه عقلا وأ
خبير بان مثل هذا الفعل لا يكون جايزا بل مجهول الحال فعدل عنه المحقق الى ما يقتضي قوة نظره واستقامة
فكره

[illegible]

فكره وهو ان عدم الامتناع او استواء الطرفين كان فيما سبق باعتبار حكم الشرع او نفس الامر وههنا باعتبار
ذهن العاقل وموجب ادراكه والى هذا اشار بقوله في النفس فالجائز على هذا يطلق على ما استوى طرفاه شرعا
او عقلا عند المجوز بجوازه وبالنظر الى عقله وان كان احدهما في نفس الامر واجبا او راجحا وعلى ما لا يمتنع
عنده في حكم الشرع او العقل وان كان في نفس الامر ممتنعا شرعا او عقلا وهذا هو المسمى بالمحتمل
فالمحتمل على ما فهموا ما شككت وترددت في انه متساوي الطرفين او ليس بممتنع الوجود في نفس الامر او في
حكم الشرع وعلى ما ذكره المحقق رحمه الله ما حصل في عقلك انه متساوي الطرفين او غير ممتنع الوجود في نفس
الامر او في حكم الشرع ولا خفاء في ان ما لا يمتنع في النفس ولا تجزم بعدمه شامل للقطعي والظني مع ان
شيئا منهما لا يسمى مشكوكا كالظهور انا اذا قلنا بعد اثبات اشتراط النية في الوضوء بعد فيه شك لا نعني ان
الاشتراط مشكوك فيه بل عدم الاشتراط فالمراد ان المشكوك فيه يطلق على ما لا يمتنع في النفس ولا تجزم
بعدمه اذا كان جانب وجوده راجحا فقوله كما يقال في النقليات مثال لاطلاق الشك على احتمال
وعدم الامتناع في النفس وقوله لذلك يقال اشارة الى ما سبق من انه كما يقال المشكوك لما يستوي
ويقال لما لا يمتنع يعني انه قد يقال هذا الحكم جايز والمراد انه متساوي الطرفين او لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه
ولا خفاء في انه لو قال فكذلك بالفاء لكان اظهر   ونحن ننكر ان ذلك اباحة شرعية فان قيل من يعتقد
ان الاباحة لا يلزم ان يكون حكما شرعيا او انما يتحقق قبل الشرع كيف يصح في دعواه انكار كون ما انتفى
الحرج في فعله وتركه اباحة شرعية قلنا ليس المراد بالشرعية الثابتة بالشرع بل المستعملة في لسان الشرع يعني
نحن ننكر ان ذلك مفهوم لفظ الاباحة بحسب عرف الشرع فرجع النزاع الى ان الاباحة المستعملة في
لسان الشرع معناها انتفاء الحرج في الفعل والترك او خطاب الشارع بذلك   غاية ما في الباب
انه واجب مخير لا معين يرد عليه ان المخير يجب ان يكون واحدا مبهما من امور معينة فان قيل يكفي

[illegible]

التعيين النوعي وهو حاصل بكونه واجبا او مندوبا او مباحا مثلا لابد في التعيين النوعي من تعيين حقيقة الفعل وكالاسباب
كالصوم والاعتاق مثلا ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من الاغراض العامة
الملك يعني ان البيع سبب للملك وان الغصب ونحوه من الاتلافات سبب للضمان وان مثل الزنا سبب
للعقوبة التي هي الجلد ولولا انه صرح في المنتهى بان المراد اسباب هذه الامور لم يبعد ان يجعل الملك ونحوه
عطفا على الشكر الذي هو سبب لوجوب الحد فيكون هذه ايضا اسبابا فان الملك سبب اباحة الانتفاع
والضمان سبب براءة الذمة والعقوبات سبب سقوط المطالبة الدنيوية والانصاف ان هذا في غير
الملك بعيد . فاما المانع للسبب يريد ان الحكم وجوب الزكوة وسببه الغنى والحكمة فيه وفي سببيته
مواساة الفقراء والدين يستلزم عدم بقاء فضل يواسي به وهذا حكمة تخل بالمواساة فيكون الدين مانعا
لاستلزامه حكمة تخل بحكمة السبب وحقيقته اي حقيقة كون الوصف شرطا ان عدم ذلك الوصف يستلزم
لعدم الحكم فعدمه مانع وفيه تحقيق ان المانع انما يكون مانعا لما فيه من حكمة تخل بحكمة الحكم او السبب فكذا كون
عدم الوصف مانعا يكون ما فيه من حكمة تنافي حكمة الحكم او السبب وهذا معنى قوله فيهما كحكم البيع اباحة
الانتفاع والقدرة على التسليم شرطه فان عدمها وهو العجز عن التسليم ينافي حكم البيع وهو اباحة الانتفاع
ويلزم من هذا ان يكون في عدم القدرة على التسليم حكمة منافية لحكمة حكم البيع اذ تنافي اللوازم يستلزم
تنافي الملزومات لكنه مبني على كون حكمتين احديهما في عدم القدرة والاخرى في اباحة الانتفاع لكونهما
ملزومين فيتنافيان وكذا في شرطية الطهارة للصلوة الحكم فهو وجوب الصلوة وسببه تعظيم الباري وعدم
الطهارة ينافي ذلك لكن ينبغي ان يتبين ان في عدم الطهارة حكمة تنافي الحكمة في تعظيم الباري تعالى فالكلام
قاصر عن افادة المرام وقال بعض الشارحين ثبوت الملك حكم وصحة البيع سببه واباحة الانتفاع حكمة
صحة البيع والقدرة على التسليم شرط صحة البيع لان عدم القدرة على التسليم يستلزم عدم القدرة على الانتفاع

خطاب الوضع مورد

فيتنافيان

الموجب

الموجب لاختلال اباحة الانتفاع وكذا حصول الثواب او دفع العقاب حكم والصلوة سببه وحكمة الصلوة
التوجه الى جناب الحق والطهارة شرط الصلوة لان عدمها يستلزم ما يقتضي نقيض الحكم اعني عدم حصول
الثواب وعدم دفع العقاب مع بقاء حكمة الصلوة وقال الشارح العلامة البيع سبب ثبوت الملك وحكمة
البيع حل الانتفاع بالمعقود عليه وهو موقوف على القدرة على الانتفاع وهي على القدرة على التسليم
فعدمها يخل بحكمة السبب وشرط الحكم ما اشتمل عدمه على حكمة تقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة
السبب فعدم الطهارة مع الاتيان بمسمى الصلوة يشتمل على ما يقتضي نقيض حكم السبب اعني عدم الثواب
فانه نقيض وصول الثواب الذي هو حكم السبب اعني الصلوة مع بقاء حكمة السبب وهو التوجه الى جناب
القدس ولو قررنا يعني يحسن ان يقال الصحة مطلقا عبارة عن ترتب الاثر المطلوب من الحكم عليه
الا ان المتكلمين يجعلون الاثر المطلوب في العبادات هو موافقة امر الشارع والفقهاء يجعلونه دفع
وجوب القضاء فمن هنا اختلفوا في صحة الصلوة بظن الطهارة فلا يكون الخلاف في تفسير صحة العبادات
بل في تعيين الاثر المطلوب فيها والبطلان نقيضها اي نقيض الصحة في العبادات والمعاملات فهو
في العبادات عبارة عن عدم ترتب الاثر عليها او عن عدم سقوط القضاء وفي المعاملات عن عدم ترتب
الاثر المطلوب منها عليها وليس في كلام المص تعرض للصحة والبطلان في المعاملات اللهم الا ان يتكلف
فيدرج الصحة في موافقة امر الشارع فلهذا صرح الشارح المحقق رحمه الله بان ما اورد في المتن مختص بصحة
العبادات ثم اورد تفسير الجمهور لصحة المعاملات واشار الى انه يمكن اطراده في العبادات ايضا والى
ان ثمرتها موافقة امر الشارع او اسقاط القضاء لا حصول الثواب ليرد اعتراض العلامة بان
الثواب قد لا يترتب على الصحيح فيحتاج الى جوابه بان المراد جواز ترتب الثمرة لا وجوبه ثم لا
يخفى ان المراد بالاثر في المعاملات ما يترتب عليها شرعا كحصول ملك العين وحل الانتفاع في البيع

ومنفعة البضع في النكاح لا حصول الانتفاع وحصول التوالد والتناسل حتى يرد الاعتراض بان مثل التوالد
قد يترتب على الفاسد وقد يتخلف عن الصحيح   وقالت الحنفية المعتبر في الصحة عندهم وجود الا
ركان والشرائط فما ورد فيه نهي وثبت قبح وعدم مشروعيته فان كان ذلك باعتبار الاصل فباطل اما في
العبادات فكالصلوة بدون بعض الشرائط والاركان واما في المعاملات فكبيع الملاقيح وهي ما في البطن
من الاجنة لعدم ركن البيع اعني المبيع وان كان باعتبار الوصف ففاسد كصوم الايام المنهية في العبادات
وكالربوا في المعاملات فانه اشتمل على فضل خال عن العوض والزائد فرع على المزيد عليه فكان بمنزلة
وصف وايضا وجد اصل مبادلة المال بالمال لا وصفها الذي هو المبادلة التامة وان كان باعتبار امر مجاور
فمكروه لا فاسد كالصلوة في دار مغصوبة والبيع وقت النداء الجمعة فظهر ان الفسد بالمعاملات
ليس على ما سبق   وان ثبت لهم ذلك اي صحة بيع الربوا عند طرح الزيادة لم نناقشهم في تسمية الاول
باطلا والثاني فاسدا اذ لا مشاحة في الاصطلاحات   قد يظن ان الصحة والبطلان في العبادات قيد بذكر
لان الدليل الذي اورده المتن يخصه حيث زعم ان الصحة اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة
امر الشارع بهذا المقام لا يخلو عن خلل حيث اطلق الصحة والبطلان اولا وخص التفسير بالعبادات ثم ادرج
الشارح رحمه الله تفسير المعاملات ثم اطلق تفسير الفاسد للحنفية وخصه الشارح رحمه الله بالمعاملات ثم
خص ما ظن انه من احكام الوضع بالعبادات   ومنها الرخصة جعل العلامة ... اصناف خطاب الوضع
ستة الحكم بالسببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان والسادس العزيمة والرخصة و
المصنف قدس الله ... الثلثة الاول وصرح بنفي كون الصحة والبطلان منها ثم قال واما الرخصة فلم يشعر كلامه
باثبات او نفي الا ان نظمه في اسلوب الصحة حيث قال واما الصحة واما الرخصة ربما يشعر بانه ليس
من احكام الوضع والشارح رحمه الله نظمه في اسلوب الثلثة الاول حيث قال ومنها الرخصة الا ان

المتن
والشرح على انها تكون واجبا ومندوبا ومباحا ينفي كونها من خطاب الوضع بل خطاب الاقتضاء او
او التخيير ومن دأب الشارح المحقق رحمه الله في امثال هذه المقامات انه يجمل الكلام اجمالا
والعزيمة بخلافها ذكر في المنتهى ان العزيمة ما لزم من الاحكام لا لذلك اي لا للعذر مع قيام المحرم
لولا العذر والظاهر مختص بالواجب الا اذا اريد باللزوم اثبت وشرع فيعم وهو اللايق بكلام الشارح
لكنه مخالف لاصطلاح الجمهور   وحاصله يعني ان معنى المحرم دليل الحرمة ومعنى قيامه بقاءه معمولا به
ومعنى العذر ما يطرأ في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل او الترك الذي دل الدليل على حرمته ومعنى قوله لولا
العذر اي المحرم كان محرما ومثبتا للحرمة في حقه ايضا لولا العذر فهو قيد لوصف المحرم لا للقيام فليتأمل
وقوله فهو الرخصة الصفر للحكم الثابت بطريق التخلف عن المحرم وسواء من الفعل كاكل الميتة والترك كما في
صوم المسافر وصلوة الرباعية ولذا عدل عما ذكره غيره وهو ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم
وان جاز ان يؤخذ الفعل شاملا للترك ايضا بناء على انه كف فخرج من الرخصة الحكم ابتداء لا لعذر
لا محرم وخرج ما نسخ تحريمه لانه لا قيام للمحرم حيث لم يبق معمولا به وخرج ما خص من دليل المحرم لان
التخلف ليس لمانع في حقه بل التخصيص بيان ان الدليل لم يتناوله وخرج ايضا وجوب الاطعام
في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء
على واجدها وكذا خرج التيمم على فاقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه وقوله
والا فعزيمة معناه وان لم يكن الحكم كذلك فعزيمة وظاهره ان الحكم منحصر في الرخصة والعزيمة والحق ان
الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع في مقابلة الرخصة وتمام تحقيق هذه المباحث في اصول الحنفية
او مباحا ان اريد به ما يستوي فعله وتركه لم يصح التمثيل بفطر المسافر لانه ان تضرر فالفطر
احب والا فالصوم وان اريد الاعم من ذلك مثل ما اذن فيه الشارع اندرج فيه المندوب

المحكوم

والاجماع منعقد على صحته بل على وقوعه كتكليف الكافر والعاصي بالطاعة وانما الخلاف فيما يمكن
في نفسه لكن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام ام يمتنع كحمل
الجبل والطيران الى السماء فجوزه الاشاعرة وان لم يقع واما ما يكون مستحيلا بالنظر الى نفس مفهومه
كجمع الضدين وقلب الحقايق فجواز التكليف به فرع تصوره فمنهم من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصوره
وطلبه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا وهو منتف ههنا فانه انما يتصور اما منفيا بمعنى
انه ليس لنا شيء موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد
والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك غير تصور وقوعه ولا مستلزم له كذا في المواقف وقوم
وان ظن قوم انه ممتنع لعينه يشير الى ان الصحيح ليس هذا والكل اليه بطريق الاختيار من غير ان يتادى الى وجوب
او امتناع   فان ماهيته يا في ثبوته اشارة الى انه لا ينتقض بما علم الله تعالى انه لا يقع اذ لا يلزم
من تصوره مثبتا تصور الامر على خلاف ماهيته   وبيانه ذكره في المواقف نقلا عن الشفا ان المستحيل
لا يحصل له صورة في العقل فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين فتصوره اما على طريق التشبيه بان يعقل
بين الحلاوة والسواد امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض واما على سبيل
النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته
بل باعتبارات من له عبارات وههنا قد جمع بين الطريقين وخلط احدهما بالآخر على ما هو ظاهر المتن
بالحكم الثبوتي يعني حكما ايجابيا كقولنا اجتماع النقيضين محال ومعدوم فانه موجبة نظرا الى الظاهر يستدعي
ثبوت الموضوع وليس في الخارج فهو في الذهن وهذا بخلاف السالبة فانه ربما يمنع لزوم ثبوت موضوعها
عنها اذ قد يسلب عنه الشيء وينفى وهو لا يقتضي ثبوته   فان قيل حاصل السؤال اثبات ان المستحيل متصور
الثبوت ذهنا فيكون معارضة في المقدمة القايلة بان المستحيل لا يتصور وقوعه واذا ضم اليه قولنا

وكلما

٧٦

وكل ما يتصور ثبوته يصح طلبه على ما يشعر به قوله وذلك كاف في طلبه كان معارضة في اصل الدعوى او ابتداء
دليل للمخالف من غير قصد الى المقابلة والممانعة وانما ذكر في هذا المقام وعلى طريق السؤال لشدة ملائمته
لدليل الخصم نعم لما كان مذهبان على طرفي النقيض كان دليل كل منهما معارضة لدليل الآخر من جهة المعنى واما
الاجوبة فتقريرها على ما في الشرح ظاهر وانما الكلام في توجيهها وكان الاول معارضة ولا يتوجه الا اذا
جعل السؤال دليلا للمخالف وبالجملة فحاصله ان المستحيل هو الخارجي ليس هو الذهني فهو ظاهر والمتصور
هو الذهني لانه الحاصل في العقل فليس المستحيل هو المتصور فان قيل عدم الحصول في الذهن لا يوجب
عدم التصور فان المتصور هو الذي حصل في العقل صورته لا هو نفسه قلنا انما يكون ذلك فيما له
صورة والمستحيل ليس كذلك وفيه نظر والثاني نقض اجمالي اي لو صح ما ذكرتم لزم الحكم بالامتناع على ما ليس
بممتنع بيانه ان المحكوم عليه في قولنا اجتماع النقيضين مستحيل وممتنع ونحو ذلك هو المتصور وقد ذكر
في تقرير السؤال ان المحكوم عليه المتصور ذهني ثابت في الذهن ومعلوم ان الثابت في الذهن ليس بممتنع
فالمحكوم عليه بالامتناع ليس بممتنع وجوابه ان المحكوم عليه في القضية وان كان متصورا لكن لا يكون
الحكم على الصورة الذهنية بل على ما له تلك الصورة وهو ذات الممتنع مثلا ولو سلم فعدم امتناع الذهني انما
هو في الذهن والحكم انما هو بالامتناع في الخارج وحاصل معنى قولنا اجتماع النقيضين ممتنع ان المعنى الحاصل
من هذا اللفظ في الذهن يمتنع ان يوجد له في الخارج فرد يطابقه واما الثالث فلا ارى له توجيها لان امتناع
طلب المستحيل لما كان مبنيا على انه لا يتصور ثبوته كما سبق في تقرير الدليل كان تصور ثبوت المستحيل
ذهنا كافيا لما ذهبنا اليه من صحة طلبه نافيا لما ذكرتم من امتناع تصوره وقوعه فكفينا ويضركم اللهم
الا ان يجعل امتناع الطلب مبنيا على انه لا يتصور ثبوته في الخارج وح يقع قوله لان حكم الذهن الى آخره
مرتبطا اي الحكم بالامتناع ليس على الخارج حتى يلزم تصور المحكوم عليه مثبتا في الخارج والا فليس

له كبيرة دخل في عدم الكفاية والمصنع ولم يدع المعارض او المستدل حكم الذهن على الخارج بل صرح بان المحكوم
عليه بالامتناع لا ثبوت له الا في الذهن بهذا غاية ما امكن في هذا المقام وتعين هذا غيره من الشارحين
قاصر عن اداء المرام لان اقرب ما قالوا هو ان السوال معارضة ثانية في المقدمة او اعتراض على جواب
المعارضة الاولى توجيهه انه يلزم من تصور الجمع بين الضدين تصوره مثبتا في الذهن لكونه محكوما عليه
فيكون حاصلا في الذهن فيتصور ثبوته فيه ولا يتصور وقوع الجمع بين الضدين في الخارج حتى يلزم
تصور الشيء على خلاف ما عليه واما الاجوبة الثلثة فتقريرها الاول ان اجتماع الضدين لو كان متصورا
ذهنا لكان الحكم باستحالته انما هو بحسب الخارج دون الذهن فيجب ثبوته في الخارج ليصح الايجاب الخارجي
او انه انما يستحيل في الخارج دون الذهن ضرورة ثبوت المحكوم عليه في الذهن فيتصور وقوعه ذهنا
فيكون تصور وقوع الممكن والنزاع انما هو في تصور وقوع المحال او انه لو كان ثابتا في الذهن لكان
ثابتا في الخارج لان الذهن ثابت في الخارج واللازم باطل لانه لا يستحيل في الخارج وتقرير الثاني انه
يكون الحكم بالاستحالة الذاتية على ما ليس مستحيلا بالذات لان المستحيل انما يمتنع تصوره او ان الجمع
بين الضدين في الذهن غير مستحيل فيكون الحكم باستحالته حكما باستحالة ما ليس بمستحيل واما الثالث
فلم يذكروا شيئا يعتد به وفي بعض الشروح ان الثالث من تتمة الثاني وكلاهما جواب واحد حاصله ان
المستحيل اذا تصور ذهنا فالحكم بالاستحالة اما على الذهني وهو باطل لانه غير مستحيل واما على الخارجي
وهو محال لانه غير متصور واعلم ان المتصور قد يراد به ما يمكن ان يكون له حصول خارجي وينبغي ان
يكون بلفظ اسم الفاعل وان اشتهر بلفظ اسم المفعول وقد يراد به ما له حصول عقلي وح لا يتقيد با
لذهني فلا يقال هذا متصور ذهنا اذا تأملت كلامهم في هذا المقام اطلعت على ابتنائه بعض المغالط
على عدم الفرق بين المعنيين   وايضا اخبر عطف على قوله قد علم وهذا دليل آخر على ان العاصي

فمع

يمتنع منه الفعل وذلك في الكفار خاصة وقوله نحو ذلك اي مثل العاصي من علم بموته ومن نسخ عنه الفعل قبله
ولان المكلف عطف على قوله لان العاصي وقوله لوجوب تعلق العلم باحدهما اي بوجود الفعل او عدمه
فان الله تعالى يعلم قطعا انه يفعله فيتعين الفعل ويمتنع الترك او لا يفعله فيتعين الترك ويمتنع الفعل
فيكون التكليف اما بالممتنع فظ انه تكليف بالمستحيل واما بالواجب فيكون تكليفا بما ليس في وسعه وهو
المعني بتكليف المحال على ما مر في كون القدرة مع الفعل وكون افعال العباد مخلوقة الله تعالى لا افعال بل
هو تكليف بالمستحيل الذي هو ايجاد ما يجب وجوده لانا نقول انما يكون مستحيلا لو لم يكن وجوده بذلك الا
يجاد وقوله والدليلين الاخيرين يعني ان كل ما يصدر عن المكلف لا قدرة له عليه الا حال الفعل والتكليف
قبله وكل فعل له فهو مخلوق لله تعالى لا قدرة للعبد عليه واما الموت والنسخ فالاجبار فلا يعم كل مكلف
اذ ليس كل مكلف له فعل له مما علم الله تعالى موت المكلف قبل التمكن منه او اخبر بانه لا يقع او نسخه عنه
قبل تمكنه منه فقوله في المتن بان ذلك لا يمنع الوقوع اشارة الى جميع ما سبق وقوله وبان ذلك يستلزم اشارة
الى البعض وهو الاول والثاني حيران   لان من جوز اي ليس كل من جوز التكليف بالمحال قال بوقوعه
بل افترقوا فرقتين ومن قال بالوقوع لم يقل بان كل تكليف تكليف بالمحال فوقع اتفاق الكل على عدم العموم
قالوا ثانيا فان قيل قد بين في الوجه الاول انتفاء اللازم بوجوه متعددة وهذا ايضا من وجوه بيان
انتفاء اللازم فكيف جعل دليلا على حدة دون الوجوه السابقة قلنا لان دعوى المستدل ان هذا
تكليف بما هو مستحيل في نفسه لا بما يمتنع او يجب وان كان ممكنا في نفسه كما في الاول وحاصل تقريره
ان ابا جهل مكلف بان يصدق الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به حتى في قوله تعالى ان الذين
كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فيكون مكلفا بان يصدقه في انه لا يصدقه في شيء
مما اتى به من الله تعالى وهو محال فقيل لانه تكليف بالمتناقضين لان التصديق في الاخبار بانه لا يصدقه

في شيء يستلزم عدم تصديقه في ذلك بخصوصه انه صدقه في شيء والتكليف بالشيء تكليف بلوازمه ورد بانه
يمنع لا سيما اللوازم العدمية وقيل لانه تكليف بجمع النقيضين اي بالتصديق في حال وجوب عدم التصديق
بناء على اخبار الله تعالى بانه لا يصدق ويرد عليه انه ح يكون الوجه الاول اعني التكليف بما علم الله تعالى
انتفاءه او اخبر بذلك على ما اشار اليه بقوله وايضا اخبر بانه لا يؤمن ولذا عدل الشارح المحقق عن
ذلك وبين ان تصديقه في ان لا يصدقه محال لانه يستلزم ان لا يصدقه وما يكون وجوده يستلزم العدم
يكون محالا وجه الاستلزام بيان للاستلزام انه اذا صدقه في هذا الاخبار امتثالا للامر بالتصديق فقد علم قطعا انه
صدقه وجزم بذلك مع ان هذا الحكم يخالف ما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من انه لا يصدقه في شيء اصلا وهو معنى
تكذيبه وانما احتاج الى قوله اذ يعلم اي ابو جهل تصديقه للرسول صلى الله عليه وسلم لان التكذيب هو
الحكم بكذب المخبر فمجرد التصديق في انه لا يصدقه انما يستلزم كذب المخبر لا تكذيبه لكن اذا علم ذلك
وجزم بصدقه في هذا التصديق عنه كان حكما بكذب الرسول عليه السلام في اخباره بانه لا يصدقه
ولزم تكذيبه لان تصديقه للنبي صلى الله عليه وسلم خلاف ما اخبر به من انه تعالى لا يصدقه فيكون الحكم
به حكما بوقوع خلاف ما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم وهو معنى التكذيب والحق جدير بان مجرد كون
التصديق مستلزما لعدم التصديق كاف في الاستحالة ولا حاجة الى استلزامه التكذيب المفتقر
بيانه الى توسيط العلم والجواب حاصله ان هذا ايضا من قبيل التكليف بما علم الله تعالى عدم
وقوعه فاخبر بذلك وهو ليس من تكليف المحال في شيء وذلك لان ابا جهل وامثاله لم يكلفوا الا بتصديق
النبي صلى الله عليه وسلم فيما جاء به ولم يخاطبهم الله تعالى ولم يخبرهم بانهم لا يؤمنون حتى يلزم التكليف
بعد ان يصدقوه في عدم التصديق على التفصيل والتعيين ليلزم المحال بل انما اخبر النبي صلى الله عليه وسلم
بانهم لا يؤمنون كما اخبر نوحا عليه السلام وخاطبه صريحا بانه لا يؤمن من قومه الا من قد آمن فلما كان هذا المعنى

وهو كون

وهو كون الاعلام للنبي لا للقوم في اخبار قوم نوح عليه السلام اظهر منه في اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم
والشارح العلامة قد تحير في هذا المقام ولم يحم حول المرام نعم لو كلفوا بهذا لا مدخل له في الجواب
فانما هو زيادة تحقيق وتتميم له وحاصله ان الفعل اما واجب او ممتنع بحسب العلم والارادة ولا نزاع
في صحة التكليف به وفي وقوعه واذا انضم الى ذلك الاخبار بانه لا يقع فالتكليف بحاله ان لم يسمع المكلف
ذلك الاخبار وان سمعه فالتكليف به صحيح نظرا الى امكانه في نفسه لكنه غير واقع لعدم الفائدة من
العزم او الفعل فالكفار مكلفون بالايمان اجمالا سواء كان منهم من ورد الاخبار بانهم لا يؤمنون او لم
يرد وكذا اذا ورد ولم يسمعوا او سمعوه ولم يصدقوا به اما لو صدقوا وعلموا ان الفعل يمتنع منهم
البتة فيسقط تكليفهم بذلك بالاتفاق على ما سيجيء في المسألة الاخرى من مسائل المحكوم عليه
ولا يلزم من هذا عدم تكليفهم بالايمان على تقدير سماع الآية الدالة على انهم لا يؤمنون لانهم لا
يصدقونها ولا يحصل لهم العلم بمضمونها والا لزم كذب الاخبار بانهم لا يؤمنون حصول
الشرط الشرعي الشرط على ما افاده المحقق رحمه الله ما يستلزم نفيه نفي امر على غير جهة السببية فان
كان ذلك بحكم العقل فعقلي او الشرع فشرعي او اللغة فلغوي والمراد شرط صحة الفعل كالايمان
للطاعات والطهارة للصلوة لا شرط الوجوب او وجوب الاداء للاتفاق على ان حصول
الاول شرط في التكليف بوجوبه ووجوب ادائه والثاني شرط في التكليف بوجوب ادائه دون
وجوبه وهذا في الاوامر ظاهر دون النواهي اذ لا معنى لكون الايمان شرطا شرعيا لترك الزنا او لصحته
حتى يعذب بالفروع اي يقع التعذيب بترك الواجبات وارتكاب المنهيات
وهم يفعلون اذ ذلك الظاهر ان المراد ان العلماء يفرضون المسائل الكلية في بعض الجزئيات تقريبا
للفهم وتسهيلا للمناظرة فلا يخفى ان قوله والاكثر على جوازه لم يقع موقعه فالحق ان المراد اولا

يقع التعذيب والكفار يعاقبون الاخلال بالفروع وقوله تيرا متعلق بقوله والمسئلة مفروضة قوله
لنا مقاما بهذا التعذيب وليس على ما سبق لان قولنا لو كان شرطا لم يجب صلوة على محدث دليل
على الوقوع دون مجرد الجواز وقولهم لو كلف بها لصحت نفي للوقوع دون الجواز فان قيل فلا وجه
لقوله الوقوع ومن يفعل ذلك الى الآخر قلنا انه لم يفصل اصل المسئلة الى الجواز والوقوع وانما
فصل الصورة الجزئية التي هي تكليف الكفار بالفروع فسكت عن ادلة الجواز واشتغل بادلة
الوقوع فليتامل والذي يلوح من ... في اصول الحنفية ان نزاعهم ليس الا في تكليف الكفار
بالفروع دون مثل وجوب الصلوة على المحدث ولا اللام قبل الشرع في كونه شرطا شرعا بل
شرطا عقليا لا يخفى لو كلف بها قد اختلف كلمتهم في تقرير هذه الشبهة وجوابها وان المراد
بالصحة الصحة الشرعية او العقلية فبين الشارح العلامة الملازمة بان الفروع لو امتنعت لزم
تكليف المحال وبطلان اللازم باستحالة صحة المشروط بدون صحة الشرط وبعضهم الملازمة بان التكليف
بالشيء مشروط بامكان صدوره عنه فبمعنى صحة المكلف به اذا اتى به وبطلان اللازم بالاجماع و
الاقرب ما ذكره المحقق الا ان في بيان الملازمة قصورا لان الاتيان بالمكلف به لا يوجب ان يكون
على وفق امر الشارع لجواز فوات شرط وتقرير الجواب في المنتهى انه محل النزاع وفيه ان كون
التكليف بها مستلزما لصحتها عين النزاع فانا نجوز التكليف بدون الصحة الشرعية
وتقرير المتن ان ما ذكرتم انما يدل على انه ليس بمكلف بان يفعله في حالة الكفر ولا نزاع
فيه وانما النزاع في انه هل هو في حال الكفر مكلف بالاتيان بالفعل على وجه بان يحصل شرطه
ثم ياتي به وفي بعض الشروح المراد ان النزاع في انه هل يعاقب بعد الموت على ترك الفروع
انه في الكفر ممكن يعني ان امتثال الكافر حال الكفر ممكن في نفسه بان يصلي ويسلم مثلا

وتحقيقه

٧٩

وتحقيقه ان الكفر الذي لاجله امتناع الامتثال ليس بضروري فكيف امتناع الامتثال التابع
وحاصله ان الضرورة الوصفية لا تنافي الامكان الذاتي وفي تسميتها بالضرورة بشرط المحمول
نوع تسامح وكانه شبه ثبوت الوصف العنواني للذات بثبوت المحمول للموضوع وتقرير الشارح
ان المراد ان الامتثال ممكن بعد الكفر وان امتنع بسبب اخبار الشارع بالسقوط ولا يخفى ان ما
ذكره المحقق اوفق بعبارة المتن قوله ومن يفعل ذلك اشارة الى ما سبق من الشرك وقتل النفس والزنا
لان جعله اشارة الى البعض كالشرك مثلا عدول عن الظاهر وفيه دلالة على حرمة الكل لانه لا معنى لضم غير
الحرام الى الحرام في استحقاق العذاب وبالجملة لا بد ان يكون لكل من المذكورات مدخل في استحقاق
العقاب ولا نفع بالحرام سوى هذا صرح بتعذيبهم بترك الصلوة لانه في تقرير الحكاية وترك الله
تكاد تصدقا لهم وانما يترك الانكار حيث يستقل العقل بمعرفته ولا يجوز ان يراد بالمصلين
المسلمين لفوات المناسبة في قوله ولم نك نطعم المسكين عبارة عن الزكوة لان الاطعام الواجب
ولانه اذا كان التعذيب على ترك الاسلام لم يجب عليهم الزكوة عندكم فلم يصح التعذيب على
تركها فلا يستلزم اي وجوب القضاء اصلهما اي لا وقوع التكليف ولا صحته
وايضا يكفي في طرف النفي حاصله انا لا نفسر القادر بالذي ان شاء فعل وان شاء ترك بل بالذي ان لم
لم يفعل فيدخل في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشية وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية
ويخرج العدمات التي ليست كذلك التكليف بالفعل فان قيل الاتفاق على ثبوت التكليف
قبل الفعل كيف يصح مع القول بان القدرة مع الفعل لا قبله وان تكليف ما لا يطاق غير واقع
وان كان جائزا ومن تعلق على الانقطاع كيف يصح مع القول بكون التكليف ازليا قلنا قد
سبق ان معنى ما لا يطاق هو الذي يمتنع تعلق القدرة الحادثة به فكون القدرة مع الفعل لا ينافي

ممتنع

كون الفعل قبل الحدوث مما يصح تعلق القدرة به ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تنجيز التكليف بان يكون
الاتيان به مطلوبا من المكلف حتى يعصي بالترك ولا خفاء في وجوده قبل الفعل والالم يعص احد قط
وما نقل عن الاشعري ان التكليف انما يتوجه عند المباشرة مشكل ولا في انقطاعه بعده والا لكان تكليفا
بتحصيل ما حصل قبل وهو محال واما التكليف الازلي الذي لا ينقطع اصلا فهو التكليف العقلي المبني على
ان الطلب قديم لا يعقل الا متعلقا بمطلوب وهو غير تنجيز التكليف واما ما ذكر في امتناع بقاء
تنجيز التكليف حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فمغلطة فان المحال ايجاد
الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد على ما سيجيء في ان النهي لا يقتضي صحة المنهي عنه وكذا ما
ذكر من انتفاء فائدة التكليف لانا لا نسلم ان الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتدائه واما ما يقال من ان
التكليف متعلق بالذات بمجموع الفعل من حيث هو المجموع وهو لم يوجد حال حدوث الفعل وانما يتعلق
بالاجزاء بالعرض فما لم يتحقق المجموع لم ينقطع التكليف فيرفع النزاع لما فيه من تسليم ان التكليف بكل جزء
ينقطع عند مباشرته وان كان باقيا باعتبار جزء آخر متوقع الحدوث على ان هذا ابطل القول بالبقاء
عند الحدوث لا يستقيم على مذهب الاشعري على ما نقل عنه في الكتب المشهورة من ان التكليف
انما يتعلق عند المباشرة لا قبلها وانه لا مانع اي الامر انه لا مانع من صحة التكليف غير عدم القدرة
بل ما ذكرناه من الامرين مانع وفيه بحث لان الامر الاول ليس غير عدم القدرة لان التكليف
بايجاد الموجود انما امتنع لكونه تكليفا بمحال غير مقدور فاذا ثبت انه مقدور ارتفع المانع فان قيل
المقدور هو الفعل الموجود والمحال ايجاده فيمتنع التكليف به قلنا لا تكليف الا بالمقدور وان كان
الفعل فالفعل والايجاد فالايجاد على ان كلام القوم ظاهر في انه الفعل لانه متعلق الخطاب والامر
الطلب وكونه ايقاع الفعل مذهب المعتزلة وكانه مبني على الخلاف في ان الاثر الخارج تعيين حصول

الآن او امر مغاير له سابق عليه الفهم شرط التكليف بان يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال
لا بان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار فعلى هذا لا حاجة الى استثناء التكليف
بالمعرفة او النظر او قصد النظر وامثال ذلك امتثالا نقل بالمعنى والا فالمذكور في المتن طاعة
اذ لا مانع يعد رفع البهيمة يعني ان هذا معلوم بالضرورة فلا يرد المنع بانه لم لا يجوز ان يكون باعتبار شرط
آخر واعلم ان في تمام الدليلين على من جوز تكليف المحال نظرا فهذا امر يعني ان النهي مقاربة الصلوة
امر باجتنابها لمن لا يفهم الخطاب واما بطلان اللازم توجيهه كل كلامه ازلي وبعض كلامه نهي
فبعض الازلي امر ونهي له وكل امره ونهيه تكليف فبعض الازلي تكليف فبعض التكليف ازلي وقد كان
اللازم لا شيء من التكليف بازلي وهذا لانه قسام حادثة لتوقفها على التعلقات الحادثة وهذا ما يقال
ان حدوث الحكم والخطاب لا ينافي قدم الكلام لكون الحدوث باعتبار تعلق الحادث وله تحقيق
هو ان الكلام صفة واحدة ازلية لا يدخل في حقيقتها التعلق ثم يتكثر تكثرا اعتباريا بحسب اعتبار
التعلقات فمن حيث تعلقه بالفعل يستحق فاعله المدح وتاركه الذم يسمى امرا وبالعكس نهيا وعلى هذا
القياس ولا يكون هذا التنوع الا كالعلم يتعلق بالمعلومات المختلفة ولا يصير باعتبارها انواعا متعددة
وكذا القدرة يلزم تعدد القديم وجه استحالته ما ذكر في القدرة من انها صفة واحدة والا لاستندت
الى الذات اما بطريق القدرة والاختيار وهو ينافي القدم واما بطريق الايجاب ونسبة الموجب الى جميع
الاعداد سواء لا اولوية لصدور البعض على البعض فلو تعددت لزم ثبوت قدر غير متناهية وهذا
مع انتفائه على ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد منقوض باثبات الصفات السبعة القديمة
واما على ما ذهب اليه الشارح من انه يلزم تعدد الكلام الازلي واللازم باطل بالاجماع على ان كلامه
في الازل واحد فلا اشكال ان جعل الامر يعني كما في امر الشارع مثل ان يقول السيد لعبده صم غدا

فانه مشروط ببقاء العبد واما في اوامر الله فلا يتصور ذلك فلذلك يعلم جهل الآمدي وغيره اصل
المسئلة وهو ان المكلف هل يعلم قبل التمكن من الامتثال انه مكلف فاشار المصنف رحمه الله الى ان الاصل
وهو انه هل يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطه وما ذكر فرع عليه ولولا ان يحقق الشرط مبناه
على ان القول بكون العلم بانتفاء الشرط مانعا من صحة التكليف قول بان تحقق الشرط شرط في صحة التكليف
اذ لو لم يكن شرطا لم يتصور لامتناع التكليف عند العلم بانتفاء شرطه جهة من الادلة قديمة كارادة
الله تعالى او حادثة كارادة العبد يعني لا خلاف في ان الفعل المكلف مشروط بالادلة وان وقع الخلاف
في انه ارادة لله تعالى او ارادة العبد وما ذهب اليه العلامة من ان المراد ارادة الله تعالى قديمة كانت
او حادثة على اختلاف القولين فبعيد لم يعلم احد انه مكلف اشارة الى معنى قوله لم يعلم تكليف
لم يعلم شيء من الازمنة انه مكلف في ذلك الزمان فصح به دفع ما ذكره العلامة من منع الملازمة لجواز
ان يعلم بعد الاتيان انه كان مكلفا قبله ولا يخفى ان الكلام الزاحف والا فلا انقطاع مع الفعل عند الاشعري
واما قوله سواء فعل او عصى فزيادة اخذها من كلام المنتهى ولا معنى لها ههنا اذ لا يصح تعلقه بقوله
مع الفعل وهو ظاهر ولا بقوله بعده لان الضمير للفعل وبعد الفعل لا يتصور الاتيان ولا العصيان
وانما صح في المنتهى لان الضمير لوقت الامتثال حيث قال مسئلة المكلف يعلم التكليف قبل وقت الامتثال
وان لم يعلم تمكنه عنده ثم قال لو لم يعلم قبله لم يعلم تكليف ابدا لانه بعده ان فعل او عصى انقطع ولا يخفى
ان الانقطاع على تقدير العصيان مبني على كون القضاء بامر جديد والمنكر معاند الظاهر ما ذهب
اليه الشارحون من ان المراد ان منكر علم ابراهيم عليه السلام بوجوب الذبح معاند الا ان المحقق
رحمه الله حمله على ما يعم علم ابراهيم صلى الله عليه وسلم بوجوب الذبح وعلم ساير المكلفين بالتكاليف
قبل دخول الاوقات الا انه ينبغي ان يراد دخول وقت الامتثال على ما لا يخفى والذي يشعر بذلك النظم

مهوان

مهوان قول القاضي مع عمومه متعلق بقوله والمنكر معاند على ما يفهم المحقق اذ لو كان ابتداء احتجاج لكفر
على ما ذهب اليه الشارحون لم يصرح بلفظ قال على ما هو دابه وفي قوله على كون الوجوب اشارة الى دفع
الاعتراض بانه يجوز ان يكون الاجماع على ظاهر ذلك بناء على ان الغالب من المكلف بقاؤه وتمكنه وفي قوله
بنية الفرض اجماعا اشارة الى دفع ما ذكر من انه مختلف فيه بعضهم لا يعتد او بالمخالفة فكل مع اتفاق
المجتهدين وما عدم شرطه اي ما صح عليه الحكم بذلك وهو في معنى ما علم عدم شرطه اذ عدم الامكان
يعني ان عدم امكان الفعل الذي عدم شرطه بالنسبة الى المامور مشترك بين ان يكون الآمر عالما بعدم
شرطه كما في امر الله تعالى او جاهلا كما في الشاهد مثل امر السيد غلامه من غير تاثير لعلم الآمر او جهله في ذلك
فيلزم ان لا يصح التكليف بالفعل الذي جهل الآمر انتفاء شرطه وقوعه وقد صح اتفاقا ليصح مع
علم المامور به اي مع علم المكلف بانتفاء الشرط واما قوله في الجواب مع علم المامور به بانتفاء الشرط
على ما في النسخ فلفظ به زايد لا معنى له فانه عكسه الفعل اي بالنظر الى اعتقاده امكان وجود الشرط
الكلام في الادلة الشرعية والاستدلال سيجيء انه بمنزلة التلازم وشرايع من قبلنا والاستصحاب
وقيل والاستحسان وقيل بل المصالح المرسلة راجعة الى الكلام النفسي ذهب الآمدي وجميع الشارحين
الى انه مرجع الكل الى كلام الله تعالى القديم وهو صفة قايمة بالذات ووجهه ظاهر ان الحكم الا لله و
ظاهر كلام الشارح المحقق رحمه الله انه مرجع الكل الى الكلام النفسي القايم بذات من صدر عنه فالقياس
الى الكلام النفسي القايم بذات المجتهد والاجماع بذات المجتهدين والسنة بذات النبي صلى الله عليه وسلم
والكتاب بذات الله تعالى اذ لو لم يدل على المعنى وعلى حكم من احكام الادلة بان الامر كذا لم يكن فيه حجة
ودلالة على ثبوت الحكم وهو ظاهر وهذا اوفق بعبارة المتن اما تصور النسبة يعني ان كل احد
يعقل معنى نسبة معلوم الى معلوم بحيث لو عبر عنها بلفظ ليصح السكوت عليه ويعلم ان ما يعقله اولا

عطف تفسيري

لعل الاضافة بيانية

ثم يتكلم لافادته هي تلك النسبة فالكلام النفسي هي تلك النسبة التامة الاخبارية او الانشائية من حيث
تفاد بالكلام اللفظي لا من حيث تستفاد منه ولهذا كان قايما بنفس المتكلم دون السامع واما كونه
مغايرة للعلم والارادة ففي الكلام   واما انها ان النسبة القائمة بالمعنى اي بنفس المتكلم
بمعنى انها صفة لها موجودة فيها وجودا متاصلا كالعلم والارادة ونحو ذلك لا بمعنى انها معقولة
لها حاصلة فيها فلوجود ثمة عندنا للقطع بان الموجود في نفس المتكلم اذا قال صلوا هو طلب الصلوة و
ايجابها لا صورة ذلك كصورة السماء عند تعقلها ولهذا يصح اتصاف النفس بانها طالبة والمراد با
لخارجية ما يقابل ذلك وحقيقتها انا مع قطع النظر عما في الذهن نقطع بان زيدا قايم مثلا والاعنفس
النسبة لا وجود لها في الخارج والطرفان ايضا قد يكونان معدومين كقولنا المستحيل معدوم فان قيل فعلى
ما ذكرتم من المراد بالنسبة النفسية لا تم توقفها على تعقل الطرفين قلنا افتقار النسبة الى الطرفين ضروري
ولا يجوز ان تكون القايم بالنفس بها الطرفين لوجوده بها العيني بل بصورتهما العقلية وهو معنى التعقل
توقيفا اي اعلاما من الشارع فانه الذي بين ان من هنا الى ثمة سورة ولا يخفى ان الآية ايضا كذلك اى
لا منع للمترجم اوله الا المبين وبيان اول الآية وآخرها بالتوقيف لا غير فالاولى ان يقال هي الطائفة المترجمة
توقيفا اي المسماة باسم خاص   ان اجري على ظاهره يعني لا خفاء في ان من للتبعيض وضمير منه للكلام فان
لم يعتبر فيه حذف كان القرآن اسما للمجموع الشخصي المولف من السور وان حمل على حذف المضاف اي سورة
من جنس ذلك الكلام في الفصاحة وعلو الطبقة كان اسما للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى اي بعض
يفرض كما هو المناسب لغرض الاصولي اذ الاستدلال انما هو بالابعاض ولا خفاء في صدقه على مثل قل و
افعل ولا يسمى قرآنا في عرف فان قيل صدقه على المجموع خفاء اذ السورة ليست من جنس المجموع
قلنا المراد بالجنس المماثل في الفصاحة وعلو الطبقة والسورة تماثل المجموع في ذلك فيصدق انها من

جنسه فان قيل التفسير الاول لا يخص المجموع الشخصي بل يعم كلا من الابعاض المشتملة على سورة فصاعدا
كالنصف مثلا قلنا قد اشار الى دفع ذلك بقوله فان التحدي وقع بسورة من كل القرآن اي بسورة كائنة
غير مختصة ببعض فلا يصدق على النصف مثلا انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فتامل   ثم اعلم
ان المذكور في معرض التعريف قد يكون تصويرا اي تعيينا وتفسيرا لمدلول اللفظ وحينئذ يكفي فيه ابدال
لفظ باشهر وذكر بعض لوازمه دفعا لالتباس العارض وقد يكون تميزا للشيء واحداثا للتصور له ويكون باللوازم
او باللوازم البينة المفيدة لذلك ولا يخفى ان كون القرآن للاعجاز مما لا يعرف مفهومه ولا يفهمه الا الافراد من
العلماء فلا يكون لازما بينا حاصلا عند كل من يكون ذا ثبات فلا يصلح للتعريف الحقيقي وتميزا بل لمجرد تصوير مفهوم
لفظ الكتاب بالنسبة الى من يعرف الاعجاز والسورة ونحو ذلك   ولان معرفة السورة فيه بحث
فان السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرآنا كان او غير قرآن بدليل سورة الانجيل ولهذا
احتاج المصنف الى وصف السورة بقوله منه فلا سائل   لان وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن
عليه سوال ظاهر وهو انه لما اخذ المصحف في تعريف القرآن توقف تصوره على تصور المصحف الموقوف
على تصور القرآن اذ لا معنى له سوى ما كتب فيه القرآن فيكون دورا ولا معنى لبيان توقف وجود المصحف ونقله
على تصور القرآن مع انه ممنوع اذ قد يكتب المصحف من لا يتصور القرآن وقد ذهب الشارح العلامة
الى ان المراد الوجود الذهني للمصحف والنقل وهو معنى التصور وبعضهم الى ان الحكم بوجود المصحف ونقله
مسبوق بتصور القرآن ضرورة توقف التصديق على التصور فتعريف القرآن بهما دور وبعضهم الى ان
معرفة المنقول في المصحف يتوقف على وجود المصحف والنقل وهما على تصور القرآن لانه لا بد في اثبات السور
والآيات في الاوراق من تصورها ولو اولا فتعريف القرآن بالمنقول في المصحف يكون دورا ثم دفع
الدور بان المقصود التعريف لغير من شاهد القرآن في المصحف ولا لاح على هذه الوجوه اثر الضعف

زاد المحقق قيد العلم وقال ان العلم بموضوع المصحف ونقل شئ بين دفتيه موقف على معرفة المصحف ومن على
معرفة القران اذ لامعنى له سوى ما كتب فيه القران وانت خبير بانه لا حاجة الى توسيط وجود المصحف ونقله
اذ يكفي ان يقال معرفة المصحف موقوفة على معرفة القران ولفظه في تعريفه دور وايضا ينبغي ان يكون معرفة
المصحف فرع العلم بوجوده دون العكس لما تقرر عندهم من ان ماهية الشئ البسيط متقدمة على
ماهيته بحسب الحقيقة وقد يقال يعني ان الدور انما يلزم لو كان المقصود تعريف ماهية القران
موقوف على معرفة ماهية المصحف واما اذا قصد تعيين المراد بالقران الذي هو مناط الاحكام بالنسبة
الى من يعلم ان هنا ما لم ينقل اصلا كالكلام النفسي ومنسوخ التلاوة وما نقل الآحاد كالقراءات
الشاذة وما نقل تواترا كالمثبت في متون المصاحف تواترا فلا دور اذ المصحف متعارف معلوم حتى
للصبيان بل قد ينبهنا اضراب عن قوله اردنا بمعنى ان ليس المقصود مجرد تخصيص الاسم بالقسم الاول
اعني ما نقل بين الدفتين اي تواترا ليعلم انه المناط للاحكام بل هنا كان امر آخر هو التنبيه على ان ضابط
معرفة المعنى الشخصي للقران هو النقل والتواتر دون التحديد والتعريف حيث ذكرنا في معرض التعريف
النقل والتواتر المفيد لمعرفته وقوة الشبهة يعني على زعم الخصم والا فعند المصنف رحمه الله ان دليل كونها ليست
في اوايل السور من القران قطعي ومخالفة القطعي انما يكفر اذا لم تستند الى شبهة قوية فان قيل
ادنى درجات الشبهة القوية ان يورث شكا ووهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هي قوية عند من
يتمسك بها واما عند الخصم فمن الضعف بحيث لا يفيد شيئا بهذا ولكن كلام الشرح صريح في انه قد قوى
عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر بدليل انه لم يتواتر انه من القران اشارة الى ان المعتبر تواتر هذا
الحكم وهو انه من القران لا مجرد تواتره ذلك الكلام في شأن البسملة يعني في ترك بعضهم افتتاح
كل سورة بالتسمية كذا في احكام الآمدي وجميع الكتب المشهورة ومن سقط الكلام ما يقال انه قال
ذلك

ذلك في تركهم افتتاح سورة براءة بالتسمية وقد فصل اصل الدليل ان التسمية لو كانت في اوايل السور من
القران لتواتر كونها فيها من القران لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله واللازم باطل فاعترض بمنع قضاء
العادة بذلك بل يكفي التواتر في محل ما وقد تواترت بعض آية في سورة النمل فاجاب بانه لو لم يشترط
تواتر تفاصيله وجاز الاكتفاء بالتواتر في محل ما لزم جواز امرين احدهما ان يكون قد سقط من القران
كثير من الآيات التي كانت مكررة بان يكون قوله الحمد لله رب العالمين آية من اول كل سورة فاسقطت
لعدم تواترها هناك اكتفاء بسورة الفاتحة وثانيهما ان يكون قد اثبت في القران على سبيل التكرار
كثير من الآيات التي كانت غير مكررة بان يكون قوله تعالى فويل يومئذ للمكذبين آية واحدة من سورة المرسلات
وفباي آلاء ربكما تكذبان آية واحدة من سورة الرحمن لا عدة آيات وانما وقع التعدد والتكرر
بناء على عدم تواترها في محلها المخصوص وكلا الامرين منتف قطعا ثم اعترض على هذا الجواب بانه ان
اريد بجواز الامرين مجرد الامكان فلا نسلم بطلانه لان اللازم هو الامكان والمنتفي هو الوقوع وان اريد احتمال
ان يكون الواقع ذلك فاللزوم محال وانما يلزم لو لم يقم الدليل القاطع على انتفائه وهو اتفاق تواتر السور
خالية عما نعتقد جواز كونه ساقطا وتواتر المكرر الذي نعتقد جواز كونه قد اثبت مع انه ليس بقران في
المحل وذلك لان جواز عدم التواتر لا يمنع وقوع التواتر فظهر ان في عبارة الشرح قصورا واستدراكا
اما القصور فلانه لم يتعرض لعدم السقوط وجعل قوله اتفق تواتره ذلك اشارة الى المكرر فقط وما ذكرنا
هو الموافق للمنتهى وساير الشروح واما الاستدراك فلانه لا مدخل في المقصود لقوله والوقوع لا يوجب
الوجوب وكانه دفع لما عسى يتوهم من ان وقوع تواتر المكرر البتة مبني على ان تواتر التفاصيل واجب
فاجاب عن هذا الاعتراض بانا نقول من الابتداء ان منع وجوب تواتر التفاصيل ساقط اما اولا
فلانه لو لم يجب لم يحصل الجزم بعدم سقوط كثير من القران المكرر اذ لا يجعل تواتر العدم كما يجعل

تواتر الاثبات بمعنى ان ماذكرنا من لوازم جواز الاثبات لا يتم بناء على اتفاق تواتر المكتوبات لكن جواز
جواز الاسقاط مما لا مدفع له واما ثانيا فلان الاجماع على وجوب تواتر التفاصيل وهو قضاء العادة
بذلك فيما يتوفر الدواعي على ما سيجي في بحث الجزء وقيل سوى الجاع واما ثالثا فلانه لو لم يجب لم يلزم جواز عليه م
فلك اى ماذكرنا من الاثبات والاسقاط بالنظر الى الاستقبال لان التواتر وان اتفق فيما مضى من الزمان
لا الآن لكنه لما لم يجب جاز ان لا يتفق فيما يأتي من الزمان وحاصله ان ما ذكرنا من الالزام يتم في الاسقاط
مطلقا وفي الاثبات بالنظر الى الاستقبال فظهر ان ما ذكر ليس كلاما على السند بل دفعا للمنع وان ذلك
الاصل مشار الى وجوب تواتر التفاصيل لا الى اتفاق التواتر على ما في الشروح وان ليس معنى قوله والدليل
ناهض ان لنا دليلا على انتفاء جواز السقوط وهو ما سبق من وجوب اشتراط التواتر على ما في بعض
الشروح ورد بانه يرد اعتراض الشارح على ما ذهب اليه المص رحمه الله من انه شرط تواتر التفاصيل
والا لزم جواز كلا من الباطلين واذا اشترط ثبت ان التسمية في اوايل السور ليست من القرآن
اذ لم يتواتر كونها هناك من القرآن والاعتراض من وجهين احدهما انا نشترط فيما هو قرآن تواتره
في محله وان لم يتواتر كونه جزء القرآن وح لا يلزم ما ذكر من احتمال كلا من الباطلين قطعا لان
المكتوبات قد تواترت في محالها بحيث لا يمكن اسقاطها وغير المكتوب انما تواتر في محل واحد بحيث لا يمكن
اثباته في محل آخر لا في الحال ولا في الاستقبال وح لا يتم الاستدلال على ان التسمية في اوايل السور ليست
من القرآن بناء على انه لم يتواتر كونها هناك من القرآن لانها قد تواتر نقلها هناك في كتابة المصحف
وتلاوة على الالسن وان لم يتواتر كونها من القرآن وثانيهما ان ما ذكر من الاستدلال على انها ليست
من القرآن ولا الالزام بانه لو لم يشترط التواتر لزم الاحتمال لان انما ينفى قول من قال انها آية او بعض
آية من كل سورة على ما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه من انها وضعت اوما اول سورة مائة وثلث عشر

آية

آية من القرآن ولا ينفي ما اختاره المتأخرون من علماء الحنفية وهو انها آية واحدة من القرآن انزلت للفصل
بين السور والتبرك بها في ابتداء كل امر لا محل لها بخصوصها حتى ان القرآن مائة واربع عشر سورة
وآية واحدة وذلك لانا وان سلمنا انه لم يتواتر كونها من القرآن في اوايل كل سورة لكن لا نسلم انه لم يتواتر
كونها من القرآن بهذا الوجه وانما بسطنا الكلام في هذا المقام لكونه من غوامض هذا الشرح وقد يروى
نقل عن الشافعي رضي الله عنه في كونها من القرآن في اوايل السور قولان وللاصحاب طريقان احدهما ان له قولين
في كل سورة واصحهما ان له قولا واحدا في الفاتحة وهو انها آية مستقلة منها وفي باقي السور قولين وذلك لان
الاحاديث الواردة في كونها آية من الفاتحة على النص منكر ثم جدا وعلى الطريقين فان من الاصحاب من حمل القولين
على انها من القرآن في الاوايل ام لا ومنهم من حملها على انها هل هي آية مستقلة في الاوايل ام هي مع ما بعدها
الى اول الآية الثانية من كل سورة آية وهذا هو الاصح لكون نظره واجتهاده في بيان آخر الاية ومقدارها
لا في كونها قرآنا كالمد واللين معنى المد هنا ما وقع من اصطلاحات القرآن في ان الالف والواو والياء
الساكنين اذا كانت بعدها همزة الى اى مقدار تمد فلا معنى لذكر اللين معه وهو زيادة من الشارح نوسه
لجواز ان يكون مذهبا وقع سندا للمنع والا فضعفه ظاهر اذ لا نظن بالعدل ذلك لان هذا خطاء قطعا
فيه بحث لان غايته ان يكون كونه قرآنا خطاء وهو لا يوجب ان يكون كونه جزءا خطاء قطعا لجواز ان يكون
جزء لم ينقل جزءا ولا نم ان هذا يوجب القطع بخطائه فمنهم من يريد بيان التعريب في ايراد قوله والظاهر الى قف
هنا ردا لما توهموا من ان المراد ان بعض الآية من قبيل المتشابه اى من القايلين بان المحكم ما استقام نظمه
للافادة من صار الى ان المتشابه ما اختل نظمه لعدم الافادة وذلك لاشتمال القرآن على ما لا يفيد شيئا ولا يفهم
منه معنى بدليل الوقف على الا الله فقد اقتفى في هذا التعريف اثر الآمدى والظاهر ان القول باختلال نظم
القرآن مما لا يصدر عن المسلم بل المقابل لما استقام نظمه للافادة هو ما استقام نظمه لا للافادة فيكون

المحكم ما انتظم وترتب للافادة اما من غير تاويل او مع تاويل والمتشابه ما انتظم وترتب لا للافادة بل للابتلاء
مباحث السنة   بادخال المرافق يعني ان الآية يحتمل دخول المرافق في وجوب الغسل وعدم دخولها
فلو غسل مع المرافق او بدونها كان بيانا وبهذا التكلف لدفع الاعتراض بان الغسل الى المرافق مستفاد من الآية
لا من فعله وفي المنتهى الغسل للمرافق وهو ظاهر وفي الاحكام وكالمرافق في التيمم بيانا لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم وهو ظاهر   ثم يلزم من وجوب مثل كل ما فعل الضدان ان ارادوا بالضدين الوجوب مع
الاباحة او الندب فتقريره انه اذا فعل فعلا على وجه الاباحة او الندب فمن حيث انه فعله يكون علينا واجبا ومن
حيث انه علينا انما يكون على الوجه الذي فعله يكون مباحا او مندوبا وكل منهما ضد للوجوب لكن يترجح منع كونه
مباحا او مندوبا على تقدير ان لا يعلم جهته ومنع كونه واجبا على تقدير ان يعلم وان ارادوا انه يجب علينا الضدان
كالقيام والقعود مثلا اذا فعلهما جميعا اباحة صح في الاباحة دون الندب لان تركه كراهة لا ينبغي ان
يفعله قصدا   وملزوم الحرام يعني ان حاصل مفهوم الآية شرطية دالة على لزوم التأسي للايمان ويلزمه
بحكم عكس النقيض لزوم عدم الايمان لعدم التأسي وعدم الايمان حرام فكذا ملزومه الذي هو عدم التأسي
والايمان واجب فكذا لازمه الذي هو التأسي والا ارتفع اللزوم   معنى التأسي لا خفاء في ان
قيد الحيثية مراد وقد صرح به في المنتهى اي ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله من اجله ليخرج ما اذا اتفقوا
على اداء الظهر امتثالا لامر الله تعالى   وقد اجيب لما اجاب في المتن بقوله والجواب الاحتياط فيما
وجوبه او كان اي ثبوت الوجوب هو الاصل دل ذلك على ان ههنا جوابا مرجعا فاقره مع نوع ملاحظة
نبهها على ما ذكرنا الا ان في التحصيل كلام على السند لا تغيير الجواب هو انا لا نسلم ان الوجوب
احوط وانما يكون الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم كما في الصورتين واما فعل النبي صلى الله عليه وسلم فيحتمل حرمته
مثله على الامة ووجه الرد ان صوم الثلثين من رمضان اذا غم الهلال يحتمل الحرمة بان يكون يوم عيد و

١٢١

٨٥

منها فقد وجب وهم يفعلون مثل ذلك اذا لم يظهر للمنع سند آخر ويقولون اذا كان السند مساويا
للمنع صح الكلام عليه   اي اثباته ونفي ما لم يتحقق تقرر للوقوف عندما هو المتحقق   من فاعله
اي دل ذلك على جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقا ومن غير فاعله ايضا اذ ثبت ان حكم على الواحد حكم
على الجماعة يعني ان تعرض في حكم الخطاب للمعترض له وحكمه للواحد في حكم الخطاب للامة وقيل لا يدل على شيء
من الجواز والنسخ وقيل يختص بالفاعل مطلقا   وهو تقريره اي ذلك المحرم تقريرا لفاعل
على محرم والتقرير على المحرم محرم على النبي صلى الله عليه وسلم وارتكاب المحرم وان كان من الصغاير
الجائز عليه عند قوم لكنه خلاف الغالب من حاله بل في غاية البعد سيما فيما يتعلق بالاحكام
وتمسك الشافعي رضي الله عنه قال الامام في البرهان موضع استدلال الشافعي رحمه الله تقرير
الرسول عليه السلام ذلك الرجل على قوله واعترض القاضي بان قول المدلجي كان موافقا لظاهر الحق اذ
الشرع كان حاكما بالتحاق اسامة بزيد فصار كما لو قال فاسق بان هذه الدار لفلان يعزوها الى مالكها
وصاحب اليد فيها فتقرير الشرع اياه على قوله لم يكن حكما بقول الفاسق في محل النزاع والاحتياج
الى اقامة البينات ولم يجب الامام عن ذلك ثم قال فان قيل انما استدل الشافعي رضي الله عنه
باهتزاز الرسول عليه السلام ومعلوم انه لا يهتز الا الحق اجيب بانه كان يعلم رجوع العرب الى
القيافة وكان الطعن منهم فلما اتى ما يكفهم سره ما ساءهم وحاصله منع دلالته على متزاد والاستبشار
على حقيقة ثبوت طريق المستبشر به بناء على جواز كونه لما في المستبشر به من الزام الخصم على اصله
لا لكون ذلك الاصل حقا ثم قال ويمكن ان يقال انه عليه السلام لم يترك القائف حيث لم يرده عن الكلام
على الانساب بطريق القيافة دل على كونه طريقا مقبولا والا لعده من الزجر والفال والكهانة
والتنجيم فلما ابعد ان يخطئ في مواضع وان اصاب في موضع قال الشارح العلامة وكان المصنف فهم

من المنع ان الزام الخصم لما كان مطلوب الشارع ولم يمكن حصوله مع الانكار لكونه رافعاً له لم ينكره
وان كان منكراً بل لم يستبشر به استظهاراً اذ بهذا يشعر جوابه حيث قال في المنتهى والزام الخصم
حصل بالقيافة والانكار غير دافع له فلو كان منكراً ما اخل به اذ معناه ان الزام لما كان مقصوداً
حصله لا يرتفع بانكار الآخر اصله فلو كان منكراً ما اخل بالانكار لوجود السبب مع عدم ما يتوهم
مانعاً وبهذا منع قوله فلا يصلح الا الالزام مانعاً عن الانكار فلو كان منكراً لانكره ولو انكر لما استبشر
فاذا استبشر دل على انه ليس بمنكر واما على الوجه الذي يفهم من كلام الامام فالجواب ان الاستبشار
كما يدل على حقيته المستبشر به يدل على حقيته طريق ثبوته لما مر من ان ترك الانكار كما يدل على
حقيته المقرر يدل على حقيته طريق ثبوته لان ترك الانكار على ما طريقه منكر يوهم جواز طريقه لاستحالة
جواز الشيء دون طريقه   واذا كان اصل الشيء يعني الحكم الثابت كثبوت النسب في صورة
القيافة المذكورة حقاً كان تقرير سند المنكر حراماً فلا ينبغي ان يقرره النبي عليه السلام بل يجب
ترك السند بل القول به بنا على السند المنكر ولا يخفى ما في هذه الشرطية من التعسف فالاولى وان
كان ليكون تاكيداً وقوله فيعم تفريعاً   او مطلقاً زيادة من الشارح لاحاجة الى ذكرها لان وجوب
التكرير له عليه السلام اعم من ان يكون له خاصة او مع امته وكذا وجوب التكرير للامة واما زيادة
اشتراط دلالة الدليل على وجوب التاسي فيما اذا كان وجوب التكرير للامة فمما لا بد منه والا
لم يتحقق التعارض في حق الامة واما في وجوب تكرير الاول لظهور ان لا تعارض بمجرد وجوب
تكرير الثاني   لا الحكم العقلي اي لا يكون الفعل الثاني نسخاً لحكم الفعل الاول اما بالنظر الى الاستقبال
فلان الفعل لا يقتضي التكرار فلا حكم حتى يرتفع واما بالنظر الى ما مضى فلان رفع ما وجد محال
فتعين ان يكون نسخاً لحكم الدليل الدال على وجوب التكرار ولا يخفى انه قد لا يكون نسخاً بل تخصيصاً

اعتراض على الشارح

كما اذا

كما اذا دل الدليل على عموم تكرير الصوم مثلاً ثم افطر فانه يكون تخصيصاً له لا نسخاً   وقد يطلق النسخ
والتخصيص فان قيل ان اراد كونه ناسخاً او مخصصاً فلا مجاز لانه دليل شرعي قد يرفع حكماً شرعياً
وقد يفيد قصر العام على البعض كما سيجيء وان اراد كونه منسوخاً او مخصوصاً فلا اطلاق على نفس
الفعل بل على حكم الدليل الدال على تكرره قلنا سيجيء في مواضع ان المتاخر من القول او الفعل ناسخ
للآخر وان كان المراد ما ذكرتم ولا يبعد اطلاق التخصيص ايضاً بهذا الاعتبار ينقسم الى اربعة
اقسام لانه اما ان لا يوجد دليل على التكرر في حقه ولا على وجوب التاسي في حق الامة او يوجد
عليهما او يوجد على التكرر فقط او على التاسي فقط وعلى كل تقدير فالقول اما خاص به عليه السلام
او بالامة او شامل لهما فيصير اثني عشر وعلى كل تقدير فاما ان يعلم تقدم الفعل او تاخره او لا يعلم شيء
منهما فيصير ستة وثلثين فالاقسام الاول اربعة والاصناف في كل قسم ثلثة ومن كل صنف ثلثة
فيكون اصناف الثواني في كل قسم تسعة   لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم تركه يجب على الكف
عن ذلك الفعل في ذلك الوقت فاذا فعله في ذلك الوقت كان نسخاً لوجوب الفعل الذي هو الكف
قبل التمكن منه   لانه لا ذكر في نظيره وهو ما يكون القول خاصاً به وجهل التاريخ من القسم
الرابع وهو ما يدل الدليل على التاسي فقط ما يعلم حكمه وهو ان فيه ثلثة مذاهب تقدم القول وتقدم
الفعل والتوقف وهو المختار وللشارح فيه نظر سيذكر وانما خص القسم الرابع مع ان هذا
حكم نظيره من الثاني والثالث ايضاً لان كلا من صورتي تقدم القول وتاخره ايضاً يوافق الرابع
دون الثاني والثالث   ففي حقه ان تاخر اي القول بقرينة قوله وان تقدم فالفعل ناسخ له
وانما لم يتعرض للجهل بالتاريخ اتباعاً للمتن واكتفاء بما سبق من القسمة   وكان ظاهراً
اي كان القول ظاهراً في النبي صلى الله عليه وسلم بان يقول لا يجب على الصوم نصاً بان يقول لا يجب

وله م

عام

علی ولا امتی وفی المنتهی الا ان یکون القول ظاهرا فی العموم لما سیأتی فی بحث تخصیص الکتاب بالکتاب
فیندفع ما ذکره العلامة من ان هذا عکس من غیر الوفاء بهما   کما تقدم ای فی الصنف الاول من القسم
الاول من انه اذا تقدم القول کان الفعل ناسخا له بناء علی جواز النسخ قبل التمکن واما اذا تقدم
الفعل فلا تعارض فیما تقدم وههنا یکون القول ناسخا لحکم تکرر الفعل   ولا ابطال القول
مصدر مبنی للمفعول او الفاعل ویجوز عمل بالفعل والمعنی ان بسبب العمل بالفعل یبطل القول ای
مقتضاه جملة ای بالکلیة لانه مختص بالامة فاذا ابطل حکمه فی حقهم لم یبق به عمل اصلا بخلاف ما اذا
عمل بالقول فانه بمقتضی الفعل یبقی فی حقه صلی الله علیه وسلم وانما یبطل فی حق الامة فقط
من جنس واحد احتراز عما اذا اختلفا بالجنس فانه لا ترجیح بالکثرة کنص وقیاسین بخلاف ما اذا
تعارض القیاسان ووجد علی وفق احدهما دلیل وههنا الدلیلان من جنس واحد وهو وقوع کل
من القول والفعل بیانا وقد قامت الوجوه الاربعة السابقة علی تقدیم القول   فان قیل یجب
ان ههنا ایضا احتمال الامرین تقدم القول لیکون منسوخا وتأخره لیکون ناسخا فینبغی ان یتوقف
دفعا للتحکم کما فی صورة اختصاص القول به علیه السلام وحاصل الجواب انه اذا تعلق القول
والفعل بنا فنحن متعبدون بالعمل بمقتضی احدهما وقد ترجح القول فیعمل به بخلاف ما اذا تعلق
به علیه السلام فانه لا تعبد لنا باعماله ولا بالحکم فیهما بان الواجب علیه هذا او ذاک فتوقفنا نظرا
الی الاحتمالین وذکر العلامة ان المعنی انا متعبدون فی هذا القسم باحد الحکمین حکم الفعل او القول
فالعمل بالارجح اولی بخلاف الاول اذ لا تعبد فیه الا بالقول وههنا بحث وهو انه بعد ما بین ترجح
القول بالوجوه المذکورة فسؤال التوقف لیس بسدید وانما یتوجه السؤال بانه لم لا یصار فی
الاول ایضا الی ترجیح القول کما هو رأی الآمدی رحمه الله من غیر توقف والمختار تقدیم القول للادلة

ای یتوجه بان یوضح ما ذکرنا
ع الفعل الحکم ناسخا للزوائد
فی حقه علیه ولا کلام
ناقصا
١٤

الاربعة المذکورة وزعم العلامة رحمه الله ان الرابع لا یتمشی ههنا فاشار المحقق رحمه الله الی انه یتمشی لکن
بوجه ادق وتقریره ان العمل بالفعل یبطل حکم القول بالکلیة والعمل بالقول وان کان یبطل الفعل
فی حقه علیه السلام وفی حقنا لکن لا بالکلیة اذ لا یبطل فی حقه علیه السلام الا دوام الفعل واستمرار
حکمه دون اصل الفعل فانه قد فعل مرة ولا یتصور ابطاله ثم مقتضی کلام المتن والشرح تقدیم القول فی حقه
علیه السلام وفی حقنا جمیعا لکن مقتضی ما سبق ان یکون ذلک فی حقنا واما فی حقه فالتوقف وبهذا
صرح الشارح العلامة وغیره   فالمتأخر من القول والفعل ناسخ قد عرفت ان نسخ الفعل للقول
العام له وللامة علیه السلام انما هو علی تقدیر ان یکون العموم له بطریق التنصیص اما اذا کان بطریق
الظهور فالفعل مخصص وانه مبنی علی جواز النسخ قبل التمکن ولا یخفی ان هذا التعمیم وهو انه سواء کان
القول خاصا به او عاما له وللامة فی صفة المتأخر ناسخ فعلا کان او قولا وعند الجهل المختار الوقف
انما هو فی القسم الثانی دون الاول اذ لا تعارض فی حقه عند تأخر القول لعدم دلیل تکرر الفعل ولذا
قال کما مر فی القسم الثانی ولم یقل کما مر فی القسم الاول وکان الاولی ان یؤخره عن قوله وعند الجهل فالثلاثة
والمختار الوقف   وفیه نظر اضبار الوقف وان لم یکن صریحا فی المتن لکنه یعلم من قوله فالثلاثة
اشارة الی ما سبق واعتراض الشارح علیه وعلی نظیره من القسم الاول ظاهر الورود لاشتراکهما فی عدم
تکرر الفعل وعدم التعارض عند تقدمه بخلاف الثانی والثالث   والمختار العمل بالقول لما مر من
وجوه الترجیح مع انا متعبدون بالعمل فلا وجه للتوقف بخلاف ما اذا اعتبر فی حق النبی علیه السلام
وان جهل فالثلاثة یحتمل ان یکون علی الاطلاق ای فی حقه وفی حقنا بناء علی نظر الشارح رحمه الله انه
ینبغی فی مثل هذه الصور ان یکون المختار فی حقه علیه السلام ایضا الاخذ بمقتضی القول لا التوقف ولذا
قال والمختار القول فلم یقل العمل بالقول   ولا یخفی ان هذا ای کون المتأخر ناسخا للمتقدم عند

العلم بالتاريخ والمذاهب الثلثة عند الجهل في حق الامة انما تكون اذا كان المتأخر مسندا على التأسي والايجاب
بمثل فعل النبي عليه السلام وان لم يتقدم بل كان ورود القول بعد التأسي ولا تصور لمنافي الفعل
فلا تعارض في حقهم اذ التقدير انه لا دليل على التكرار فلا يعمل الفعل الامر ولصحة فقوله اذ لا تكرر
تعليل قدم على الحكم وقوله في حق الامة متعلق بقوله هذا او بقوله لا تكرر مباحث الاجماع ليس
بالاجماع المقصود يريد ان التعريف لما هو من الادلة الشرعية وهو المقرون بالشرائط
فمن قال لا يجوز يعني انه على الاول لا يدخل في الجنس فلا يحتاج الى الاخراج وعلى الثاني من افراد المحدود فلا
وجه لاخراجه واما من يرى انه يتحقق مثل هذا الاتفاق ولا يكون اجماعا هو حجة شرعية فلا بد عنده
من قيد يخرجه ومبنى هذا الكلام على ان الشروط المذكورة شروط لماهية الاجماع المتعارف كما هي شروط
القياس في المنطق قوله ومع لا يعتد فلا يكون الاجماع المقصود اعني ما يتمسك به في اثبات الاحكام
الشرعية فصح انه لا يوجد اجماع اصلا واندفع الاعتراض بانه ينبغي ان يقال بدل لا يوجد لم يوجد قالوا
انتشارهم وقالوا ان كان كلاهما لاستدلال على عدم الثبوت وقوله قالوا يستحيل على امتناع العلم
به وقوله ولو سلم على امتناع نقله الى المجتهد ليحتج به وليس انكارا بعد التسليم على ما توهم لان المعنى
ولو سلم ثبوته عنهم وعلم النقلة باجماعهم فنقلهم اياه الى المجتهد مستحيل ولفظ قالوا في المواضع الثلثة
ليس على ما تقرر في هذا الكتاب من ان يكون ادلة على مطلوب واحد وكذا لفظ ولو سلم ليس على قانون
الاستدلال وبالجملة فضبط كلام المخالف على ما قرره الشارح المحقق رحمه الله هو انه يمتنع ثبوته
ولو ثبت يمتنع العلم به ولو علم يمتنع نقله الى المجتهد ولو نقل يمتنع الاحتجاج به والمراد الامتناع
العادي على ما يشعر به الاستدلالات وقد صرح به في المتن والشرح الا في الثبوت فان ظاهر المتن
ان المخالف ينكر ثبوته والشارح انه يدعي استحالته الذي هو اقوى يعني يجوز ان يكون سند الاجماع قطعيا

بلغت لكن

لكن يكون الاجماع اقوى منه حيث لا يحتمل النسخ ومع يستغنى عنه بالاجماع دون العكس فانه يعلم قطعا اجماع
الصحابة رضوان الله عليهم لتعين يعني تواتر ذلك بحيث لا شبهة فيه واورد عليه اي على
ما ذكرتم من القاعدة المبني عليها لاستدلالكم وهي ان العادة حاكمة بان مثل هذا الاتفاق لا يكون الا
عن قاطع انها منقوضة بالاتفاقات المذكورة فان كلا منها قد اشتمل على جميع ما ذكرتم من القيود مع
ان العادة لا تحكم باستناده الى قاطع والجواب انه لا يشتمل على القيود لانتفاء الشرعية
في الاول والتحقيق في الاخيرين فاندفع الدور اشارة الى ان بطلان المصادرة من جهة انها
دور لتوقف المدعى على الدليل المتوقف عليه فان قيل لو صحت القاعدة المذكورة لكفت في حجية كل
اجماع من غير احتياج الى توسط الاجماع على تخطئة المخالف ولاستلزمت وجود قاطع في كل حكم
وقع الاجماع عليه وفساده ظاهر قلنا ليس كل اجماع اجماعا على القطع بالحكم ليحكم العادة بوجود قاطع
كما في الاجماع على القطع بتخطئة المخالف بل ربما يكون حكم كل من اهل الاجماع ظنيا مستندا الى
امارة لكن يحصل لنا من اتفاق الكل القطع بالحكم فلذا قد اجمعوا على القطع بتخطئة ولم نقل
على تخطئة المخالف تقدم على القاطع اي الكتاب والسنة بناء على انه يحتمل النسخ بخلاف
الاجماع وانه محال على اشارة الى ان وجه بطلان تعارض الاجماعين هو ان العادة قاضية
بامتناعه على ما صرح في المنتهى لا ما قيل ان الاصل عدم تعارض الدليلين لاستلزامه ترك
احدهما او ان تعارض الاجماعين يستلزم خطاء احدهما وخطاء الاجماع محال او ان العادة
قاضية بامتناع اتفاق العدد الجم على الناقض فان غيره اي غير الاجماع الذي بلغ مجموعه
حد التواتر على ان الشيخ انا غرضنا حجية الاجماع في الجملة فيكفي صورة واحدة وقد ثبت
في اكثر الاجماعات فيكون المطلوب حاصلا مع الزيادة فقوله كذلك اي مجموعه عدد التواتر
لكن

وقوله بالظواهر ولان حجيتها عطف على قوله اذ غرضنا يعني تثبت حجيته ما لم يبلغ مجموعه عدد التواتر
بالظواهر من الكتاب والسنة على ما سيجيء وحجية الظواهر بالاجماع بلغ مجموعه عدد التواتر فلا يكون
مصادرة واثباتا للشيء بما يتوقف على ثبوته لان الاجماع المثبت غير الاجماع المثبت به نعم يكون حجية
احد قسمي الاجماع ظنية لا قطعية   استدل الشافعي رضي الله عنه بالتقرير الواضح انه جمع بين مشاقة
الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيحرم اذ لا جمع بين الحرام والمباح في الوعيد كالكفر و
واكل الخبز مثلا والشارح رحمه الله جعل الضم الى الكفر دليلا على ان الايعاد على اتباع غير سبيل المؤمنين لان مجرد ترتب الو
عيد على امرين لا يقتضي الايعاد على كل منهما كما اذا اوعد من ترك الاطعام والكسوة والاعتاق في الكفارة
فله نار جهنم وقال الآمدي توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين ولو لم يكن حراما لما توعد عليه ولما حسن الجمع
بينه وبين الحرام في التوعد وقد يتوهم من عبارته ان الايعاد عليه وضمه الى المشاقة في الوعيد وجهان في حرمته
وليس كذلك   اذ لا مخرج عنهما اشارة الى ان حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين وان كانت اعم من وجوب
اتباع سبيلهم بحسب المفهوم لكن لا مخرج بحسب الوجود عن اتباع غير سبيلهم واتباع سبيلهم لان ترك
اتباع سبيلهم اتباع لغير سبيلهم لان معنى السبيل ههنا ما يختاره الانسان لنفسه من قول او فعل فيجب
اتباعهم اي اتباع المؤمنين الذين هم اهل الاجماع فان هذا معنى اتباع سبيلهم اي الذي هو الاجماع
واعترض عليه بوجوه كثيرة مثل انا لا نسلم ان من للعموم ولو سلم فلا نسلم ان اتباع غير سبيل المؤمنين
محظور مطلقا بل بشرط الاقتران بمشاقة الرسول ولو سلم فغير سبيل المؤمنين هو سبيل الكافرين
وهو الكفر ولو سلم فالمؤمنون عام لكل مؤمن ولو خص في كل عصر فهو عام في العالم والجاهل ولو خص
باهل الحل والعقد فلفظ السبيل مفرد لا عموم له ولو سلم فيحتمل التخصيص بسبيلهم في متابعة
الرسول عليه السلام او مناصرته او الاقتداء به او الايمان به ولو سلم انه اريد ما يعم اتفاقهم في

الاحكام الشرعية

الاحكام الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبيين كل هدى الى غير ذلك ووجه الانفصال عنها مذكور في احكام الآ
الآمدي ان وجه الانفصال عن الاعتراض بتخصيص عموم السبيل بما هو انه تخصيص من غير دليل فلا يقبل
لما كان ضعيفا جعل المصنف رحمه الله الاعتراض واردا وبين ضعف الجواب بانه مستلزم للدور لان الدليل
المعتمد به في جواز التمسك بالظواهر ووجوب العمل بمقتضاها انما هو الاجماع لا غير لما سيجيء من العجز
في باقي الادلة وهذا بخلاف التمسك بالظواهر في حجية القياس فانه لا يستلزم الدور لان حجية الظواهر
لا تثبت بالقياس بل بالاجماع نعم لو اعترض بان حجية الاجماع اصل كلي فلا يثبت بالظواهر كان ورود النقض
بالقياس ظاهرا لان حجيته ايضا اصل كلي واما الاعتراض الثاني وهو منع حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين
مطلقا بل بشرط المشاقة فقد جعله الشارح العلامة واردا وبين ضعف اجوبة القوم عنه وتفاصيل
ذلك في شرحه   في متابعة الرسول عليه السلام اي مطاوعته وترك مشاقته او مناصرته اي معاونته
في النصر على الاعداء او الاقتداء به اي التأسي به في الاعمال فلا يصح اسناد الاجماع اليها لانها وان   قوله م
كثرت وقبلت لم تكن الا ظنية فلا يصلح اصلا ومبنى للقطعي اذ المبني على الشيء والمستند اليه
لا يكون اعلى حالا منه فان قيل هي تفيد ظن حجية الاجماع فيجب العمل به لان دفع الضرر المظنون
واجب قلنا مبني على قاعدة الحسن العقلي ولو سلم فربما يكون انتفاعا في الضرر لا دفعا له كما اذا
ظن على وجوب شيء او حرمته فوقع اجماع على اباحته على انه لو صح لكفى خبر الواحد من غير كثرة
او تلقي بالقبول   بعد العلم بوجوب العمل انما قيد بذلك لانه لو لم يعلم ذلك لامتنع الا
تفاق على مقتضى الظواهر عادة سواء علم جواز العمل او لم يعلم والمراد الجلي ما قطع فيه   بالقياس م
بنفي الفارق   الاول لا ينافي كونه غيره ايضا تبيانا اعترض بان تبيان المبين محال فقوله
ونحوه ذهب كثير من الشارحين الى انه اشارة الى مثل قوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه

الى الغير الا انه لما اورد الآمدي رحمه الله من ادلة نفي الاجماع مثل قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل وقوله ان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق
جعل العلامة رحمه الله قوله ونحوه اشارة الى هذا النوع من الاستدلال ووافقه المحقق رحمة الله عليه
والجواب من وجوه الاول انه منع لكل احد لا للكل فلا يستلزم الا جواز الخطاء على كل احد دون
الجميع الثاني ان النهي عن الشيء لا يستلزم جواز صدوره عن المكلف لجواز ان يمتنع لغيره فيكفي
في النواهي العامة امكان خطاء الامة بالذات وان امتنع بالادلة الثالث انه ظاهر فلا يفيد القطع
على ذلك اي على ان ههنا اجماعا وهو ظاهر او على انه لا عبرة بالخارج عن الملة وهو سيوجد
من الامة لان الاتفاق على القطع بتخطية المخالف وعلى تقديمه على القاطع انما هو في اجماع مجتهدي الامة
من عصر وكذا وجوب اتباع سبيل المؤمنين لا يتصور في جميع المؤمنين الى يوم القيامة اذ لا تكليف
ولا اتباع والذي تواتر معناه هو سلب الخطاء عن جميع الامة لا جميعهم الى يوم القيامة وميل القاضي
الى اعتباره اي اعتبار المقلد عاميا كان او اصوليا او فروعيا ولم يتعرض الشارح لهذا المذهب
لبعد اعتبار العامي ما اشار الى ان المقلد المختلف في اعتباره هو الذي حصل طرفا من العلوم
التي لها مدخل في الاجتهاد وهو لا محالة يكون اصوليا او فروعيا فينبغي ميل ان يكون القاضي الى
اعتبار الاصولي والفروعي جميعا بمنع وفاقهم اي وفاق المقلدين عامة وكذا وفاق
الاصوليين او الفروعيين خاصة لكثرتهم وانتشارهم بخلاف المجتهدين فان العادة لا تمنع و
فاتهم وان كانت كثرتهم ايضا مما ليس له حد معلوم فغايته انه مجتهد خالف جمهور الناس
الناس دخين على ان المراد مجتهد نشا بعد تحقق الاجماع مخالف وعلم عصيانه لان مخالفة الاجماع
حرام فكيف انه لا عبرة به فكذا بالمقلد الذي كان مع اهل الاجماع ثم خالفهم فانه يعصي اتفاقا وهذا

امام

انما يتم عند من لا يشترط انقراض العصر والا فلا عصيان ولا يخفى انه لا مدخل على هذا التقدير لذكر
العلم لان عدم الاعتبار بذلك المجتهد ليس من جهة عصيانه بل من جهة انعقاد الاجماع وتمامه حين لم يكن
هو مجتهدا وايضا ذكر الغاية مشعر بان هذا المجتهد يكون مع اهل الاجماع كالمقلد والى هذا يميل كلام الشارح
رحمه الله لكن يشكل بانه كيف ينعقد الاجماع بدونه حتى يعصي بالمخالفة اللهم الا ان يكون اجماعهم غير قاطع فهو يعصي
بمخالفة ذلك القاطع لا الاجماع ثم مبنى الكلام على ان المقلد المخالف يعصي اتفاقا وهو مشكل عند من يشترط
في حجية الاجماع موافقته وعلى انه لا عبرة بالمجتهد الفاسق ويجيء واستباحوا الفروج والاموال
اي تصرفوا فيها تصرف المستحين والا فاستباحة الحرام القطعي كفر محض وقد يقال اعتراض
على هذا الجواب وظاهر كلام على السند فتوجيهه انه لا عبرة بكلام الفاسق فيما له وفاقا كالكافر وهذا
له ووجه كونه له لا عليه انه يحصل له بهذا شرف الاعتداد به والاعتبار بمقالته والا فبالنظر الى الحكم قد يكون
عليه كما اذا اجمعوا على اباحة شيء فخالفهم الى وجوبه او حرمته بالادلة السمعية لان العقلية لا تنهض
لان الظاهرية لا يسلمون الاجماع على القطع بتخطية المخالف فالاولى وكذا السمعية لان المؤمنين والامة
لا يتناول حقيقة الا للموجودين حال نزول الآية وورود الاحاديث قلنا فيلزم ان لا يعتد بمن وجد من الصحابة
رضوان الله عليهم بعد ذلك وهو باطل اتفاقا جار في اجماع الصحابة يعني لو صح ما ذكر لزم ان لا
يصح اجماع الصحابة على شيء من المسائل المختلف فيها لانهم قد اجمعوا على جواز الاجتهاد فيها فلو اجمعوا
على شيء منها لزم بطلان الاجماع الاول وتعارض الاجماعين لان الاجماع الاول يقتضي جواز الاخذ بالاجتهاد
في تلك المسئلة والاجماع الثاني ينفيه ويقتضي وجوب الاخذ بما اجمعوا عليه وبهذا يظهر ان قوله
قبل تحقق اجماعهم مما لا حاجة اليه وان هذا الالزام مقيد بما بعد الاجماع على جواز الاجتهاد فالاولى ان
يقال هذا لازم بعد تحقق اجماعهم على جواز الاجتهاد فيها قد زال الشرط اذ قد وجد القاطع الذي هو

الاجماع لانها اى مخالفة بعض الصحابة لا تصلح معارضها لاجماع غير الصحابة لان الظنى لا يعارض القطعى

لو ندر المخالف اى قل غاية القلة لم يكن اتفاق من عداه اجماعا قطعيا بمعنى انه لا يكفر جاحده لكن يكون اجماعا

ظنيا يجب على المجتهد العمل به وكان التعريف المذكور انما هو للاجماع القطعى فان قيل حكم العادة جار ههنا اذ يستحيل

ههنا عادة اجماع الاكثرين من المحققين على القطع فى شرعى من غير قاطع قلنا تم ذلك فى الكل نعم هو بعيد غاية البعد

وان كان ممكنا فى نفسه بان يطلع الواحد على ما لم يطلع عليه الجماعة اذ من البعيد ان يكون متمسك المخالف النادر راجحا او

مساويا عند انعقاده اى الاجماع قيد لاجتهاد التابعى يشعر به قوله وان نشأ اى حدث التابعى بل اجتهاده بعد

اجماعهم والتابعى ههنا اعم من ان يكون نادرا او كثيرا والمخالف النادر فى المسئلة السابقة اعم من ان يكون تابعيا او غيره فبين

المسئلتين عموم من وجه ومعنى قوله لا ينعقد اجماعهم انه لا يكون اجماعا قطعيا لكن يكون حجة عند ندرة التابعى وقوله

لو لم تعتبر قوله اى قول التابعى المجتهد وكان قوله باطلا قطعا على تقدير مخالفة المجمعين من الصحابة فوسط الشرطية

كان وجزء وحاصل الجواب منع الملازمة ان اريد المخالفة مطلقا وبطلان اللازم ان اريد فيما اتفقوا عليه

تنبيه على انه لا خصوصية اشارة الى دفع اعتراض الشارحين بانه لا مدخل للبقعة فى النظر والاستدلال فيه

ليس ذلك لخصوصية المكان بل لانه قد اتفق فيهما اجماع المحصورين الاحقين وقوله اراد به لانحصارهم

دفع لما ذكره العلامة رحمه الله من انه انما قال ذلك لئلا يرد عليه ما ورد على اجماع مجتهدى الامة من انهم منتشرون

شرقا وغربا فلا يتصور اجماعهم ثم قال والظاهر انه لا حاجة الى ذلك لان الكلام مع مثبتى الاجماع دون منكريه

وكانه انما تعرض له لينتهض دليلا على كل مسلم والاكثر كاف تقرير الجواب على ما فى الشروح ان العادة تقتضى

باطلاع الاكثر عددا وصحبة على المتمسك الراجح ومن كثر بكاف فى كون قولهم حجة وان لم يكن اجماعا قطعيا على ما مر

فى مسئلة ندرة المخالف واعترض بان كونهم اكثر عددا ممنوع واكثر صحبة لم يتقدم ذكره فاجيب بان المراد

كونهم اكثر صحبة كاف كما ان كون اهل الاجماع اكثر عددا كاف والمراد ان الاكثر كاف فيما تقدم اى فى الاطلاع على

الراجح

الراجح ولما كان هذا فى غاية الضعف مع شئ آخر وهو ان مقابل الاكثر هو الاقل وذلك لا يستلزم الندرة تكلف الشارح

المحقق رحمه الله غاية التكلف فجعل قوله فيما تقدم اشارة الى تعميم الدليل ولما ورد عليه منع ما ذكره بناء على احتمال

ان يكون الاكثر المطلع على الراجح غيرهم ليس فيهم منهم احد دفعه بان هذا من احتمالات البعيدة لا ينفى الظهور بتشبيه

علمهم كذا فى جميع النسخ اى اجتهادهم واتفاقهم وكانه وقع فى نسخة الشارح رحمه الله علمهم ففسره براءيهم وعقيدتهم

وبالجملة لما كان ظاهر قوله تمثيل لا دليل غير مستقيم لان التمثيل هو القياس وقيد بالخلو عن الجامع ولما كان الجامع

ظاهرا وهو اختصاصهم بالصفات الموجبة للتقدم والترجيح بينوا الفرق بان الرواية تترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد

ووجهه انها لما ترجحت بالكثرة جاز ان تترجح بمثل هذه الصفات المناسبة للكثرة فى افادة زيادة الظن او

عدم الموافقة والمخالفة بان علم منهم التوقف او عدم سماع الحكم والا فهو اجماع سكوتى وقد تقدم فى الكلام فلم

يتعرض له اشارة الى دفع ما ذكره العلامة رحمه الله انه لا وجه لترك ادلة الشيعة وكانه غفل عنه عند الاختصار لانه

ذكره المنتهى فى مسئلة برأسها فان قيل لم يتفق على العصمة بل تمسكوا بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس

اهل البيت الاية وقوله عليه السلام انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا ابدا كتاب الله وعترتى ونحو ذلك قلنا

المراد ان عمدتهم التوثق من العصمة والا فقد سبق انهم لا يقولون بحجية الاجماع لا على حجية قولهم كانه مبنى على

الجمع بين الادلة والا فدلالتهما على الحجية ظاهرة اللهم الا ان يقال الخطاب عليكم واقتدوا مشعر بالتغليب واما المعارضة

بالحديثين فوجهها انهما يدلان على جواز الاخذ بقول كل صحابى وبقول عائشة رضى الله عنها وان خالف قول

الخلفاء او الشيخين فلو كان قولهم حجة لما جاز ذلك فلزم الحمل على تقليد المقلد جمعا بين الادلة فظهر ان الاولى

ان يقال بدل قوله عند مخالفتهما عند المخالفة ليتعلق بالحديثين جميعا اذ لا جهة للتخصيص بالاخير وله

فان انتفى حكم العادة فى غيره اى غير عدد التواتر ظاهر يعنى ان العادة لا تحكم بان اتفاق ما دون عدد التواتر لا يكون

الا عن قاطع وليس المراد بعدد التواتر عددا معينا محصورا بل ما يحصل العلم الضرورى عند اخبارهم بامر مشاهد

على ما سيجي ورد بالظاهر على بعض برد الآمدي حيث قال من استدل على حجية الاجماع بدليل العقل وهو ان الجمع الكثير لا يتصور
تواطيهم على الخطاء كامام الحرمين رحمه الله وغيره فلا بد من اشتراط عدد لتصور الخطاء على من دون عدد التواتر واما ذلك
على تقدير المص جعل الدليل العقلي هو ان اهل الحل والعقد قد اتفقوا على القطع بتخطية المخالف والعادة تحيل اتفاقهم حيث
على ذلك من غير قاطع فيلزم قطعية خطاء المخالف وقطعية حقية ما عليه الاجماع وانهم قد اتفقوا على تقديمه على القاطع
وعلى ان غير القاطع لا تقدم على القاطع فلا اختصاص له بعدد التواتر على ما اشار اليه المص فيما سبق اللهم الا ان يقال
لا نم لا اتفاق على القطع بتخطية المخالف وعلى التقديم على القاطع فيما دون عدد التواتر   لمضمون السمعي
نعم لو لم يكن قول ذلك الواحد خلافا لمضمون السمعي وهو عدم خلو الامة عن قايل بالحق مطلع عليه وان لم يخالف
صريحه بناء على ان قول ذلك الواحد ليس سبيل المؤمنين او اجماع الامة او نحو ذلك وكما يمتنع مخالفة صريح الدليل يمتنع مخالفة مضمونه اجماع
وان كان قوله لم يخالف على لفظ المبني للفاعل ففاعله ضمير يعود الى عدم حجيته او الى من يخالف قول ذلك الواحد فانه خالف مضمون
الدليل وان لم يخالف صريحه وقد توهم بعضهم عود الضمير الى ذلك العدد وظن انه ليس بمستقيم فغيره الى وان خالف وليس بسديد
ولا معتبر على ما لا يخفى   فاجماع او حجة قال العلامة رحمه الله انما رددنا فيه لان لصدرها بابن خزرة لما يجي وهذا مذهب
ابي هاشم انه حجة وليس باجماع قطعي وهو الذي اختاره المص رحمه الله وصرح به في المنتهى   وعنه خلافه قيل اي حجة لا اجماع
وقيل اي حجة واجماع وهذا اقرب لكونه مذهبا للبعض الثاني فيه وقيام الدليل عليه بخلاف الاول   ولم ينتهض دليل
السمع اي ظاهرا فان علمت موافقة الساكتين كان اجماعا والا كان حجة لان الاحتمال انما يقدح في القطعية دون الحجية
كالقياس وخبر الواحد قال في المنتهى واما كونه غير قطعي فلا يقدح الاحتمال   قال المخالف لا فرق وهو القايل بانه اجماع حجة
والاختلاف في لزوم الحجية وهذا ما قال وعنه خلافه والعلامة لما فسر الاخر بالقايل بكونه لا اجماعا قرر الدليل بان سكوتهم
دليل ظاهر على الموافقة فيكون حجة وان لم يكن اجماعا ولم يتنبه ان هذا بعينه ما اختاره المص   لتلاحق
المجتهدين بعض بعضا فيه حرازة اذ لا يصح تلاحق زيد عمرا الا ان يكون بمعنى لحوق ثم هذا اللاحق ليس بواصل غاية الجواز

ثم ابن

ثم ابن يلزم عدم تحقق الاجماع   اما ان يقال يعني اختلف القايلون باشتراط الانقراض في فايدته فذهب الجمهور الى
انه يعتبر موافقة اللاحقين ومخالفتهم حتى لا يصير المسألة اجماعية مع مخالفتهم وذهب احمد وجماعة الى انه لا يعتبر وفايدته
تمكن المجمعين عن الرجوع حتى لو انقرضوا مصرين كانت المسألة اجماعية لا عبرة فيها بمخالفة الاخرين فعلى الاول
اهل الاجماع هم السابقون واللاحقون جميعا لكن انما يشترط انقراض السابقين فقط وعلى الثاني هم السابقون فقط
فيصح اشتراط انقراض المجمعين كلهم   وقالوا يستلزم تقريره لو لم يشترط الانقراض فان اطلع واحد منهم على
خبر صحيح لزم ترك العمل به فيودي الى جواز ابطال النص بالاجتهاد لجواز ان يكون سند الاجماع هو القياس فعلى هذا
لا توجيه لاستبعاد وجود الخبر بل لاستحالة لان الشرطية لا تقتضي ثبوت المقدم فكانه اراد انه محال فيجوز ان يستلزم
ثبوت المحال بهذا والاولى الاقتصار على منع بطلان اللازم   اذ ارجع اشارة الى ان ضمير مخالفته للبعض من اهل
الاجماع فيكون على وفق ما سبق دليلا على اشتراط انقراض العصر وان المسألة لا تصير قطعية اجماعية بحيث لا يجوز
الرجوع عنها وبعضهم جعل الضمير للمجتهد اللاحق في عصرهم وبعضهم للمجتهد الموجود معهم سواء كان منهم او من
اللاحق في عصرهم والحق ما قاله المحقق رحمه الله لانه يستلزم الخطاء قيل لان القول في الدين بلا دليل واما خطاء قوله
خطاء ورد بالمنع لجواز ان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وقيل المراد جواز الخطا فان القول بلا دليل لا يكون
خطاء واللازم باطل لانه يقدح في عصمة اهل الاجماع عن الخطاء على ما ثبت بالادلة السمعية واعترض بانه انما يلزم جواز
الخطا لو لم يقع الاجماع واما اذا وقع فالله سبحانه يوفقهم لاختيار الصواب قطعا بحيث يستحيل الخطاء على ما
دلت عليه الادلة السمعية وايضا لو صح هذا لزم ان لا يصح الاجماع عن سند ظني لاستلزامه جواز الخطا
لم يكن للاجماع فايدة يعني لاثبات كون الاجماع حجة على ما صرح به في الاصل واللازم باطل لان العلماء اشتغلوا
بذلك وبالخوض فيه اثباتا ونفيا فلا يكون عبثا واما اذا حمل على انه لم يكن لنفس الاجماع على المسألة فايدة فيتعذر
ابطال اللازم كما في الاتفاق على موجب الدليل القاطع الظاهر   وبعضهم الوقوع قال العلامة رحمه الله الضمير

للمجوزين دون الظاهرية وهو الموافق لاحكام الآمدي رحمه الله بل للمتن حيث جعل الظاهرية مانعين للجواز ما العيوب
الخمسة الجنون الى آخره ليس على ما ينبغي نقل الاتفاق على ان ثلاثة منها الجذام والبرص فالمراد خمسة في جانب الزوج
البرص والجذام والجنون والجب والعنة وخمسة في جانب الزوجة الثلاثة الاول والرتق والقرن المانعون
مطلقا اي سواء رفع متفقا عليه ام لا لم يحتاجوا فيما يرفع متفقا عليه الى الدليل لظهوره وكونه مسلما عند الخصم فاقتصروا
على الدليل فيما لا يرفع متفقا عليه وبنحو ذلك اي ما ذكرنا من ان عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل
وان الممتنع هو القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته بمسئلتي ان المسلم لا يقتل بالذمي وان بيع الغائب لا يصح
فانهم لم يقولوا بالفصل مع ذلك فالتفصيل والقول باحدهما دون الآخر جائز بالاتفاق وانما الخلاف فيما اجمعوا
على قولين في مسئلة لا مسئلتين واما فيما لم يتفقوا عليه فلا لان الادلة لم تقم على ذلك كما لو اختلفوا
هم اي اهل العصر الاول على قولين فان المسئلة اجتهادية ثم اذا اجمعوا اي اهل ذلك العصر على قول ثالث لم تبق اجتهادية
وقد تقدم في آخر مسئلة التابعي المجتهد ان تسويغ اجتهاده معهم انما كان مع اختلافهم لو لم يكن جائزا لانكر
لان عادة السلف ترك السكوت على الباطل ولو انكروا لنقل لتوفر الدواعي على مثله قال العلامة هذه الشبهة انما
ترد على الاكثرين والجواب انما يتم على راي القائلين بالفصل واما جواب الاكثرين فهو انه يجوز ان يكون احداث الشبهة
القول الثالث قبل استقرار الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين على القولين او بعده لكن المخالفة انما وقعت وقت اتفاقهم
على القولين فلم يلزم مخالفة الاجماع فلم ينكر ولو سلم فلا نسلم توفر الدواعي بحيث يلزم النقل البتة ماؤول فيما
اتفقوا يعني ان المراد التهديد على اتباع سبيل غير ما اتفقوا عليه وليس هذا احداث ماؤول ليكون من صور محل
النزاع بل هو ابتداء ماؤول من السلف لئلا يلزم مخالفة الظاهر والممنوع عليه الا انه يرد اعتراضه بان ... المؤمنين
سبيلا هو لسند لا لهم وتاويلهم السابق فاحداث الآخر يكون اتباعا لغيره اما في الواقعة المتجددة فاحداث
القول الثالث احداث السبيل لا اتباع لغير سبيلهم اذ لا سبيل لهم فيها والجواب المعارضة والحل بعد

تسليم

تسليم العموم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يكون الا بعد العلم بهما واما بدون العلم فلا والا في القليل
من المسائل بل هذا هو الظاهر من التمثيل ببيع امهات الاولاد وما ذكره في الصحيح واكثر الشارحين على ان المراد الا
في المخالف القليل وان مثل هذا الاتفاق انما يكون عن جلي او قاطع ويمتنع عادة غفلة الكثير عنه بخلاف ما اذا كان المخالف قليلا
المخالف ايضا كثيرا فانه ليس مما غفل عنه الكثير وربما يعترض على ما ذكره المحقق يتجه منع بعد غفلة المخالف عن ذلك
الجلي مطلقا بل اذا كان كثيرا ثم اجمع من بعدهم على المنع منه اعتراض الآمدي بان مذهب علي رضي الله عنه جواز بيعهن قوله
وهو لم ينزل بل عليه جميع الشيعة وهو المعهود من قولي الشافعي رضي الله عنه والجواب ان هذا انما يرد لو لم يكن عصرنا قائلا بيعهن
عن مجتهد قائل بجوازه وفي شرح السنة ما يشير الى انه وقع الاتفاق من علي رضي الله عنه ايضا على عدم جواز بيعهن
وفي الصحيح ان عمر رضي الله عنه في نسخ المتن ان عثمان رضي الله عنه وجمهور الشارحين على ان المراد نكاح المتعة وهو ان تنكح المرأة
الى مدة فاذا انقضت بانت وان قول البغوي رحمه الله هو ان تحريمه صار اجماعا على ما قاله في شرح السنة اتفق
العلماء على تحريم نكاح المتعة وهو كالاجماع بين المسلمين وذهب بعضهم الى ان قوله ثم صار اجماعا من كلام الفقه
رحمه الله وقول البغوي رحمه الله هو ان في الخبر الصحيح ان عثمان رضي الله عنه كان ينهى عن المتعة وهو بعيد جدا وليس
يوجد هذا في شيء من كتب البغوي والمذكور في كتاب الصحيح وشرح السنة ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء
رواية عن علي رضي الله عنه وغيره من الصحابة وليس فيهما ان عثمان وعمر رضي الله عنهما كانا ينهيان عن ذلك وذهب الشارح
المحقق الى ان المراد متعة الحج وهو الحق لما ذكره في صحيح البخاري ان مروان بن الحكم قال شهدت عثمان وعليا رضي الله عنهما
وعثمان ينهى عن المتعة وان يجمع بينهما فلما راى ذلك علي رضي الله عنه اهل بهما لبيك بحجة وعمرة قال ما كنت لادع كان رضي الله عنهم
سنة النبي صلى الله عليه وسلم لقول احد وان سعيد بن المسيب قال اختلف علي وعثمان رضي الله عنهما وهما بعسفان
في المتعة فقال علي رضي الله عنه ما تريد ان تنهى عن امر فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما راى ذلك علي اهل بهما جميعا
وقال الامام البغوي في شرح السنة هذا اختلاف يحكى واكثر الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين على جوازها واتفقت الامة

عليه وقال ايضا انعقدت الامة ه

في الحج والعمرة على جواز الافراد والتمتع والقران فظهر ان الصواب ان عثمان رضي الله عنه كان نهى على ما في المتن

دون عمر رضي الله عنه على ما في الشرح وكانه اعتبر ما يروى ان عمر رضي الله عنه كان يقول ثلث كن على عهد رسول الله

صلى الله عليه وسلم وانا احرمهن وانهى عنهن متعة الحج ومتعة النكاح وحي على خير العمل وما ذكر في شرح السنة

انه روى عن عمر رضي الله عنه النهي ايضا لكن على هذا لا يكون المراد كما ب الصحيح اذ لا يوجد هذا فيه ثم في قوله متعة الحج الى

العمرة حزازة والصواب متعة العمرة الى الحج قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج وصورته ان يحرم من على مسافة القصر الا ه

من الحرم بالعمرة من ميقات ثم بعد الاتيان باعمال العمرة يحرم بالحج في تلك السنة من مكة بلا عود الى ميقات

ولم اي لم لا يجوز ان تعرض قوا بين التجويزين بان تجويز الاخذ بكل واحد قبل استقرار الخلاف بتجويز ذهني

بمعنى ان العقل يجوز ان يكون ما يجب العمل به هذا كما يجوز ان يكون ذاك مع تجويز ان يظهر بطلان احدهما بالكلية

وحقية الآخر على القطع بخلاف التجويز بعد استقرار الخلاف فانه وجودي بمعنى ان للعامل ان يعمل بهذا كما

ان له ان يعمل بذاك وان يعمل طائفة بهذا وطائفة بذاك بحيث جاز ظهور بطلان العمل باحدهما جاز الاتفاق على

الطرف الآخر وحينئذ لم يجزم بجعل لتعارض الاجماعان اي الاجماع على جواز الاخذ بكل واحد من القولين

والاجماع على تعين احدهما وتحقيق الجواب ان جواز الاخذ بكل منهما مشروط بعدم ظهور القاطع في احدهما وهذا الشرط

لا يوجد بعد تحقق الاجماع الثاني لكونه قاطعا قالوا ثانيا صرح المتن ان هذا دليل ثان وان كان ظاهره نقضا

ومنعا لما سبق من تعارض الاجماعين وحاصله ان اتفاق العصر الثاني ليس اتفاق كل الامة لبقاء القول المخالف

وان لم يبق قايله فلا يكون اجماعا فلا يكون حجة لان الحجة عندهم ما لا يكون له مخالف ولو نادرا والجواب انه لو صح هذا

لزم ان لا يكون اتفاقهم قبل استقرار الخلاف حجة لبقاء القول المخالف وقيل يدفع هذا الجواب بانه لا قول

حد قبل استقرار الخلاف اذ بعد ان عرفا لم يقولوا بشيء بل بقوا متفقين فلا يتحقق مع الاتفاق قول يخا

لف وذلك لان منع عدم استقرار الخلاف ان يكون خلافهم واقوالهم على طريق البحث عن المأخذ كما جرت به عادة

النظار

النظار قبل اعتقاد حقيته شيء من الطرفين بخلاف صورة النزاع فانه قول جماعة لم يخالفهم في عصرهم احد وانما

انما كان في العصر السابق ومبنى ذلك على ان لا عبرة بالميت وان القول يموت بموت صاحبه والا فالمخالف وهو

القول موجود في عصرهم واذا لم يعتبر بالميت فقد تم الالزام والحاصل انه ان اعتبر بالميت لم يتم الجواب وان لم يعتبر لم

يتوجه الجواب لعدم القدح في شيء من المقدمات وكل من اعتبر يعني لما وقع منهم الاتفاق في العصر الذي اتفق

فيه الخلاف الاختلاف لم يكن اختلافهم اجماعا على تجويز الاخذ بكل من القولين لعدم انقراض العصر فلم يكن اتفاقا قهم

رفعا للمجمع عليه على انا متعلق بقوله خبرا او دليلا وقوله راجحا صفة لكل منهما ومعنى الرجحان عدم المعارض

له على ما صرح به في المنتهى يعني معارضا يساويه ويكافئه وهذا الايماء في قوله اذا لم يعملوا عما وفقه لمعارض لان

معناه ما يدل على نفي ذلك الحكم وان كان مرجوحا وكانه اريد بالدليل القياس والاجتهاد او ما يفيد العلم القطعي ولا اشك

الخبر وقوله فيكون خطاء منصوب على انه جواب النفي اي اذا عملوا على وفق الخبر او الدليل لكن بدليل آخر من غير

الاطلاع على ذلك الخبر او الدليل فهذا السبيل اجماعا على عدمه ليكون خطاء وقد عملوا بغيره اي بغير ذلك الدليل

الراجح الذي هو سبيل المؤمنين وان كان عملهم على وفقه فان مجرد موافقة الحكم للدليل ليس اتباعا له بل اذا اخذ

منه والجواب ان السبيل الذي يحرم اتباع غيره هو ما اتفقوا عليه وهذا الدليل الراجح ليس كذلك وقد يقال ايضا

ان هذا الراجح انما يكون سبيل المؤمنين اذا سلكوه وعملوا به واما قبل ذلك فهو بصدد ان يصير سبيلا لهم

بهذا التقرير سقط ما ذكره العلامة رحمه الله في تقرير الدليل الثاني من انه لو جاز عدم علمهم بالراجح لحرم عليهم

تحصيل العلم به لان عدم العلم يكون سبيل المؤمنين والعلم غيره فيحرم طلبه وتحصيله فاعترض بان عدم

العلم ليس سبيلا بل السبيل ما اختاره الانسان من قول او عمل وقطعا يعني يصدق ذلك قطعا وذلك

ان الحكم بالشيء على الشيء قد يكون باعتبار ثبوته له فيمتنع تنافي وصفي الموضوع والمحمول فلا يصح الامة لم ترتد

الاحجار باعتبار كونهم فيما مضى وقد يكون باعتبار صدوره له فلا يمتنع فيصح ارتدت الامة حقيقة فيلزم الاجماع

اه

تنداد

على الخطأ ويحقق ذلك ان زوال اسم الامة عنهم لما كان بارتدادهم كان متأخرا عن الارتداد بالذات فعند حصول الا

قوله م و حدوثه صدق عليهم الاسم صفتهم فيتناولهم الادلة السمعية فيستصحب الاصل وهو براءة الذمة وعدم وجوب

الشيء مالم يتم الدليل اوغير ذلك كدليل من نص او قياس على عدم وجوب الزايد فالقطع اولى لان الفرق

على مخالفة المقطوع اكثر واحتمال الغلط لا يقدح في وجوب العمل كما في خبر الواحد وقد منع اعترض على الدليل الثاني اولا

بمنع عموم الظاهر وثانيا بانه لا دلالة على وجوب العمل وثالثا بما ذكره الشارح وهو انا لا نسلم ان الاجماع المنقول

بخبر الواحد يفيد الظن اذ يبعد اطلاع الناقل الواحد على اجماعهم من غير ان يطلع عليه غيره فانه امر مشهور متعلق بجمع

كثير ليس كالاخبار وقوله انهما من قبيل الظواهر اما الاول فلانه قياس على خبر الواحد والقياس ظاهر ظني واما الثاني

نحكم م فقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر فلانه خبر واحد بصيغة العموم والظهور كونه من قبيل الظواهر لم يتعرض له قوله والمعترض

مستظهر من الجانبين قال العلامة من جانبي النافي والمثبت لوجوب العمل بالاجماع المنقول بالآحاد اما من جهة

النافي فيمنع ان كل ظني موجب واما من جهة المثبت فيمنع امتناع ثبوت الاصل بالظواهر ومثل هذا الاستظهار

جائز في اكثر المسائل اللهم الا ان يقال المراد ان المعترض مستظهر في الاعتراض على الدليل الثاني من جانب من يشترط

القطع في الاصول ومن لا يشترط لانه ان اشترط منع اعتبار فيه وان لم يشترط منع دلالة الحديث عليه

بناء على منع كون اللام للعموم وما ذكره المحقق رحمه الله سديد وحاصله ان اشتراط القطع في الاصول ولا اشتراطه

في محل القطع لتوقف لان ادلة الاثبات والنفي ضعيفة ووجوه المنع والدفع قوية هذا ولكن ظاهر كلام الاصل

ان المراد بالجانبين جانب المستدل على الاثبات والمستدل على النفي في مسئلة ثبوت الاجماع بخبر الواحد قال

الآمدي رحمه الله وبالجملة المسئلة دائرة على اشتراط قطعية دليل الاصل وعدمه فمن اشترط منع كون الخبر

الواحد مفيدا في نقل الاجماع ومن لم يشترط لم يمنع والظاهر في هذه المسئلة للمعترض من الجانبين دون المستدل

هكذا افهم هذا الموضع انما قال ذلك لان ظاهر كلام المتن والشرح واحكام الآمدي ان في المسئلة ثلثة

هذا هو

مذاهب الاول التكفير مطلقا الثاني عدم التكفير مطلقا الثالث وهو المختار التفصيل فان حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين

بالضرورة فانكاره موجب الكفر والا فلا والاختلاف في انه المقصور من المسلم القول بان انكار ما علم كونه من الدين با

الضرورة لا يوجب الكفر ولهذا قال في المنتهى اما القطعي فكفر به بعض وانكره بعض والظاهر ان نحو العبادات الخمس

والتوحيد مما لا يختلف فيه وهو صريح في ان الخلاف انما هو في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين لكن جعل الثالث على

قوله م هذا التقرير مذهبا ليس على ما ينبغي فالخبر لما كان الاخبار بالخبر اشار الى بيان مدلوله ثم تحقيق مفهومه فمدلوله قوله مخصوص

سيجيء بيان خصوصيته الا ان القول يطلق بالاشتراك على اللفظ وعلى المعنى الذي في النفس كما قيل زورت

في نفسي مقالة فالخبر قد يكون لفظيا وقد يكون نفسيا واطلق على الاول الصيغة تمييزا له عن النفسي الذي هو المعنى

وان كان غالب استعمال الصيغة في المفردات وتوهم بعض الشارحين ان المراد ان الخبر اسم لقول له صيغة و معنى

مخصوصان والحق ما ذكره المحقق وهو الموافق للاصل ويجاب عنه ايضا في الجواب عن هذا الاعتراض وعن

اصل الاستدلال اما الاول فلان ضرورية تصور ما او تصديق ما لا ينافي كسبية التصديق بكون هذا التصور او

التصديق ضروريا لتغاير محلي الضرورة والاكتساب واما الثاني فلانه مبني على كون تصور هذا الخبر بحقيقته ضروريا وكون

مطلق الخبر ذاتيا له لا عرضيا وكلاهما ممنوع وانما احتاج الشارح رحمه الله الى زيادة التحقيق والتدقيق ليكون على

محاذاة ما في المتن اما الاول في اصل كلامه ان المراد بالضروري فيه هو حصول العلم بماهية الخبر والاستدلال تفسير

له هو كون هذا العلم ضروريا ولا منافاة وانما المنافاة ان يكون الحصول ضروريا ثم يستدل عليه نفسه بضميمة

كونه وحصوله للعلم ولم يتعرض لمتعلق العلم اعني ماهية الخبر لعدم البيان كل ضروري يستدل على ضروريته وزعم

العلامة رحمه الله ان مراد البيان في العلم لقياس عليه الخبر وبعضهم ان ضمير كونه وحصوله للخبر يعني ان

الضروري هو حصول الخبر والاستدلالي هو العلم بكونه ضروريا واما الثاني فقد اختلفت كلمتهم فيه جدا فتردد

الشارح العلامة في اللفظ فجعله تارة لا يتصور بالباء الجارة اي يحصل ضروري غير مردود بتصوره ولا يتقدم

تصوره وثانيًا ولا يتصوره على لفظ المضارع وح فمعنى بعض النسخ او تقدم تصوره على لفظ المصدر المنصوب معطوفا على الضمير في يتصوره وفي البعض او يتقدم تصوره على لفظ المضارع عطفا على المنفي اي لا يتقدم تصوره وحاصل المنع انه ان اريد ان كل احد يتصور بالضرورة هذا الجزء الخاص فممنوع وان اريد انه يعلم بالضرورة حصوله فغير مفيد اذ لا يلزم من حصول امر تصوره ولا تقدم تصوره ثم استشعر سؤالا وهو انه اذا لم يكن المعلوم بالضرورة هو تصور هذه القضية فما هو فاجاب بانه ثبوت هذه القضية او نفيها وثبوتها غير تصورها قال في المنتهى ولذلك تمام الدليل على ثبوتها لا على تصورها واما تقريرات الشروح الأخر فمنها ان الجزء الخاص يجوز ان يحصل ضرورة ولا يكون تصوره متقدما ومنها ان العلم بالجزء الخاص لا يتوقف على العلم بحقيقة مطلق الجزء بل على العلم بحصوله ويجوز ان يعلم حصوله ولا يكون متصورا بحقيقته اذ لا يلزم من العلم بحصول امر تصور ذلك الامر بحقيقته او تقدم تصوره على العلم بثبوته والمعلوم ضرورة من القضية الجزئية ثبوت نسبة خبرية او نفيها وثبوت تلك النسبة ونفيها غير تصور حقيقتها ومنها ان الذي علم بالضرورة حصول الجزء الخاص لا تصوره ولا يلزم من حصول شيء تصوره او تقدم تصوره ثم استشعر ان العلم بحصول الجزء تصوره فاجاب بان المراد بحصول الجزء ثبوت النسبة او نفيها وكل واحد منهما غير التصور فاعترض بان كون حصول الجزء غير تصوره لا ينافي كون العلم بحصول الجزء نفس تصوره وهذا لا يمكن نفيه ولما كان حال الشروح ما ترى حاول المحقق تقريره على وجه يلاحظ فيه جانب اللفظ ويحافظ على فوايد المقدمات وحاصله اثبات التغاير بين حصول الجزء وتصوره وان الضروري هو الحصول دون التصور والمتنازع هو التصور دون الحصول على وفق ما سبق في العلم الا انه جعل ههنا تقدم التصور على الحصول دليل عدم الانفكاك باعتبار انعطاف او يتقدم على النفي اعني لا يتصوره وانت خبير بانه لا وجه لذكر التقدم بل ينبغي ان يقال او يتصوره ولا يحصل كما قال يجوز ان يحصل ولا يتصوره ولو جعله عطفا على المنفي اعني يتصوره لم يكون المعنى يجوز ان يحصل امر من غير ان يتحقق تصوره

بلعت اوتقدم

او تقدم تصوره لكان موافقا لما سبق وانما جعل النسبة التامة التي في القضية ما هيه الجزء لكونها الجزء الذي لا ينفك عنه الماهيه وكونها الحدث معنا يرجع الى الجزء من الايجاب والسلب والصدق والكذب ونحو ذلك وقوله نسبة الوجود اليه التي الى كل واحد ممن يعلم انه موجود اشارة الى مضمون الجزء الذي ادعى المستدل انه ضروري عقوله وهو غير تصور النسبة تفسير لقوله في المتن وثبوتها غير تصورها ولهذا جعل الضمير عايدا الى نسبة الوجود اليه اثباتا وتذكيره بالنظر الى الجزء او الى كون النسبة بمعنى الاثبات لكن المقصود ان العلم بهذه النسبة غير تصورها والا فلا خفاء في ان نفس النسبة والثبوت غير التصور فصار الحاصل ان الضروري هو العلم بحصول النسبة لا تصورها وانما قال في المتن والمعلوم ضرورة ثبوتها او نفيها ليعم علم كل احد بانه موجود وانه ليس بمعدوم الا ان الشارح رحمه الله اقتصر على ذكر الاثبات لانه المذكور في الاستدلال كما اقتصر المصنف عليه في قوله وثبوتها غير تصورها واما ان العلم بحصول الشيء لا يستلزم تصوره بحقيقته فضلا عن ان يكون ضروريا فظاهر نعم ههنا بحث وهو ان عطف قوله وقد يتقدم تصوره حصوله على قوله قد يحصل ولا يتصور يقتضي ان يكون له دخل في عدم استلزام حصول امر تصوره وليس كذلك بل هو انما يفيد عدم استلزام تصور امر حصوله بحقيقته لكمال التغاير بالانفكاك من الجانبين فينبغي ان يجعل عطفا على لا يلزم فليتأمل هذا غاية ما تيسر لي من تقرير هذا المقام ومن الغرايب ما وقع لبعض الناظرين في هذا الشرح ان قوله والمعلوم ضرورة نسبة الوجود اي الوجود الخارجي اليه اي الى الجزء وهذا الوجود غير تصور النسبة لكونها عبارة عن الوجود الذهني ثانيهما التوقف حاصله انا نميز بالضرورة بين الجزء وبين غيره من اقسام الطلب والانشاآت الغير الطلبية وهذا يستلزم ان يكون تصورات هذه الامور ضرورية وجوابه المنع فان غاية ما ذكرتم بداهة التصديق بان هذا مغاير لذاك وهو لا يستدعي تصوراتها بحقايقها وهذا ما قال في المنتهى لو كان العلم غير ضروري لما فرق بينه وبين غيره ضرورة

ثم قال ورد بالمنع فلا يلزم من الفرق بين امرين ضروري تصورهما ضرورة ثم قال في بحث الخبر الكلام النفسي فيه
بينه وبين غيره ضرورة وقد تقدم مثله اشارة الى ما ذكر في العلم والملك بذكر في المختصر بهذا الدليل الثاني في
بحث العلم حمل جمهور الشارحين كلامه في هذا المقام من المختصر على انه غفل فظن انه قد ذكر هذا السوال
والجواب في العلم كما في المنتهى وقد ذهب بعضهم الى انه اشارة الى ما ذكر في جواب الاستدلال
السابق من ان العلم بحصول امر لا يتوقف على تصور حقيقته فههنا اولى ان لا يتوقف العلم بحصول
التفرقة بين انواع الحقائق على تصورها فاستحسنه المحقق رحمه الله الا انه جعله ناظرا الى ما ذكر
من ان المعلوم ضرورة حصول النسبة لا تصورها فكل احد يميز بين حصول النسبة الخبرية وحصول
النسبة الطلبية وهو غير تصورها فيكون اللازم ان حصولها ضروري والمنازع تصورها والله خبير
بان المتصف حقيقة بالضرورة والاكتساب هو العلم لا الحصول العيني فينبني على ان العلم بحصولها غير
تصورها واما القائلون بتحديده اي افتقار مفهوم الخبر الى التعريف لظهور ان ليس النزاع في
لفظ الخبر للقطع بان وضع الالفاظ للمعاني مما لا يعرف بالضرورة بل بتعريف وتعليم من اهل اللغة قال
القاضي على ما عرف ممن ذكره في هذا الكتاب انه القاضي ابو بكر لكن صرح الآمدي رحمه الله وجمهور الشارحين
بانه القاضي عبد الجبار وهو من المعتزلة فيلزم الصدق والكذب معا اشارة الى ان الاعتراض الاول
هو لزوم اجتماع وصفي الصدق والكذب في كل خبر مع انهما متنافيان بلا نزاع صرح بذلك الآمدي ومبناه على
ان معنى كون الواو للجمع انها للجمعية اي المعاينة في الزمان وقد عرفت ان معناه الجمع المطلق فلا يلزم
سوى ان يدخله الصدق والكذب في الجملة مجتمعين او متفرقين واما هذا ايضا باطل لان من الخبر ما لا
يدخله صدق ومنه ما لا يدخله كذب ولو اريد هذا المعنى لم يصح اجتماع المتنافيين اذا كان الغرض
لانهما اشد امتناعا واظهر لاستحالة حما اذا كان كل منهما متنافيا لكن الشارح رحمه الله جعله اعتراضا
واستدلاله ان لا يوجد خبر اصلا واما قوله لا سيما في خبر الله تعالى فمبناه على ان صح

على حين

المعية

على حين لوروده سواء اريد بالواو المعية او مطلق الجمعية وفيه اشارة الى ان الاعتراض الاول ليس بوارد
لان الواو لا تفيد سوى احتمال الخبر الصدق والكذب ودخول كل منهما فيه على ما سبق في بحث الواو ولهذا
سكت عن ذكره واورد جواب القاضي عن الاخبار التي يتعين فيها الصدق او الكذب وانما تفسيره بانه
لو قيل صدق او كذب لم يخطئ فليس معناه ان الواو بمعنى او الفاصلة ليندفع الاعتراضات فلا
لما احتيج الى اعتبار اللغة اذ لا مخرج عنه بحسب العقل ايضا بل معناه التقسيم وافاده ثم انه لا يخطئ القائل صح
سواء قال صدق الخبر او قال كذب المخبر وفي هذا تنبيه على ان الواو ليست للمعية والا كان المناسب
صدق وكذب معا لكن يرد عليه اي على القاضي ان الصدق الخبر الموافق للمخبر به المذكور في المتن
ان الصدق الموافق للخبر ولما كان ظاهره فاسدا جعل الشارح الخبر بمعنى المخبر به وقدر موصوفا محذوفا
هو الخبر ليكون ورود الدور ظاهرا ومبناه على ان الصدق بمعنى الصادق والا فالمناسب ان يفسر بالموافقة
للمخبر به لكن المذكور في تعريف الخبر هو الصدق بالمعنى المصدري وليس يتوقف معرفته على معرفة الصادق بل
بالعكس واما ما قيل ان الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به فتفسير لمعناه المصدري لكن لا يلزم الدور
لان الخبر ههنا بمعنى الاخبار اما بمعنى المبني للفاعل ليكون تفسيرا للصدق المتكلم او للمبني للمفعول ليكون من هم
تفسيرا لصدق الكلام وما يقال ان معرفة الخبرية والاخبار تتوقف على معرفة الخبر الذي هو الكلام وح يلزم
الدور فممنوع اذ لا معنى للاخبار سوى الاعلام بالنسبة التي لها خارج هذا ولكن الجمهور على ان لزوم
الدور ظاهر لا جواب عنه الا ما تكلف بعضهم من ان المراد دخول لفظ الصدق والكذب او دخول
الصدق والكذب اللغويين والمذكور تفسير للاصطلاحيين وفساد ذلك واضح وبعضهم من
ان ماهية الخبر واضحة عند العقل والمذكور في معرض التعريف تمييز لها وتعيين من حيث انها لما يخ
مدلول للفظ الخبر وهذا ايضا فاسد لان الكلام مع من يجعل ماهيته كسبية والمذكور تعريفا

حديا او رسميا واما الشارح المحقق رحمه الله فقد اشار الى الجواب بان للقاضي ان يمنع توقف معرفة الصدق
والكذب على معرفة الخبر بل هما ضروريان او كسبيان معرفان بحيث لا يتوقف على معرفة الخبر بان يقال الصدق
هو الكلام يكون لنسبته اي نسبة التي في النفس مطابقا للمتعلق وكذلك النفسي اي النسبة التي في الواقع الكلام
بان يكونا ثبوتيتين او سلبيتين والكذب بخلافه بان يكون احدهما ثبوتية والاخرى سلبية فقد جعل المتعلق
ههنا عبارة عن النسبة في نفس الامر وفيما سبق عن الطرفين فان قيل فقد يفسر الصدق بالخبر المطابق والكذب
بالخبر الغير المطابق على انا مجرد ذكر الخبر في تعريفهما لا يوجب توقف معرفتهما على معرفته كما يقال الضاحك
هو انسان له الحالة المخصوصة والاسود جسم له الكيفية المخصوصة بناء على الاختصاص في نفس الامر وان
كان المفهوم اعم مستغنيا معرفته عن معرفة المعروض ثم اشار الى دفع المنع بان مقصود المعترض الزام
القاضي والمعتزلة حيث عرفوا الخبر بما يدخله الصدق والكذب لغة بمعنى انه يصح ذلك فيه ولا خفاء في
ان صحة اتصافه بالصدق والكذب بحسب اللغة انما يكون بالمعنى الذي يعرفه اهل اللغة ويعرفونه به فيلزم
ان يكون مرادهم بالصدق الخبر الموافق فيلزم الدور ويكون ورود الدور عليهم مبنيا على ارادتهم
دخول الصدق والكذب لغة اذ لولا ذلك لجاز ان يدعى كونهما ضروريين او مفسرين بالمطابقة نفسية
لمتعلقه وخلافه ولما في ذلك من الخفاء قال فتامل وحينئذ يندفع ما ذكره الشارح من انه لا منع لهذا
المنع بل هو اعتراض بواسطة وارد البتة كما ذكر في المنتهى وقد يتوهم من ظاهر العبارة ان ضمير الزامهم
لاهل اللغة وضمير عرفوه لكل من الصدق والكذب وذلك اشارة الى الخبر الموافق والمخالف و
فساده لا يخفى على الفطن   وربما عدل الظاهر ان العدول من يدخله الصدق والكذب
الى يدخله الصدق فقط الا انه ذكر الاحتمال لعدم تفاوت المعنى وفي ذكر او دون الواو دفع لا
عتراض لزوم الاجتماع وخروج ما يلزم صدقه او كذبه من الاخبار وقوله ذلك اشارة الى لزوم

الدور

الدور وضمير لا يندفع وعليه لبعضهم وضمير انهما للتصديق والتكذيب ووجه توسيع
الدايرة ان الدور كان بمرتبة فصار بمرتبتين ان اريد بالتصديق الحكم بصدق الكلام وثلث مراتب
ان اريد الحكم بصدق المتكلم لانه يتوقف على صدق الكلام وهو على الخبر كما مر وقد عرفت ما فيه
من الكلام قيل بل الحكم اضراب عما ذكره من انه لم يفعل الا توسيع الدايرة يعني انه زاد على التوسيع ان
عرف الخبر بنفسه لان الحكم هو الاخبار فمعنى التصديق الاخبار بالصدق فمن جهة اشتماله على الاخبار يكون التعريف
بنفسه ومن جهة اشتماله على الصدق يكون دوريا بما توقف بالواحد ومبناه على ان الخبر نفس الاخبار وفيه ما
لا يخفى   واقرب منه المشهور من قول ابي الحسين على ما ذكره الآمدي وغيره ان الخبر كلام يفيد بنفسه
اضافة امر الى امر اثباتا او نفيا ومعنى الاثبات والنفي ايقاع النسبة وانتزاعها على ما هو المشهور ولا خفاء
في انه لا يرد عليه مثل قم يا زيد لا يفيد اثبات القيام لزيد وليس يدل بنفسه وبحسب وضعه على اثبات لانه
الطلب للمتكلم وغاية ما توهم من الاعتراض عليه انه يتناول المركبات الناقصة المشتملة على نسبة ثبوتية او
سلبية مثل الغلام الذي لزيد او ليس لزيد ومثل ان زيدا قائم او ليس بقائم نحو ان والجواب ان الامر
انها تفيد اثبات النسبة او نفيها بل انما تفيد الاشارة الى نسبة مثبتة او منفية والحاصل ان معنى
افادة النسبة اثباتا ونفيا افادة التصديق بالنسبة وهذه انما تفيد تصورها واما نحو قائم في زيد
قائم وان افاد نسبة القيام الى ضمير زيد اثباتا لكن لا بنفسه وبحسب الوضع بل بواسطة الموضوع
الذي هو زيد ولهذا قال فيما سبق من ان حيوان ناطق وقائم في زيد قائم لم يوضع لافادة النسبة ثم
المشهور ان الكلام عندهم هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة واحترز بالمسموعة عن المكتوبة و
بالمتميزة عن اصوات الطيور ويشمل من الكلم ما لا يكون على حرف واحد ويخرج الكلام الذي يكون على حرف
واحد نحو ق ور اللهم الا ان يراد ما من الملفوظ والمقدر ولما لم تكن المكتوبة حروفا حقيقة وكان

لزم

اطلاق الكلام على المهمل بعيدا ترك المحقق رحمه الله قيد المسموعة وزاد قيد المتواضع عليها احترازا عن المهملات مما يتناوله نحوه اشارة الى ان ضمير هي ليس عايدا الى الكلمة ولا الى قايم بتاويل اللفظة على ما توهم بل الى المشتقات المنكرة المدلول عليها بقوله نحو قايم قوله ان يعلم منه وقوع النسبة قد ذكر عبد القاهر رحمه الله وغيره ان لا دلالة للخبر على وقوع النسبة وانما يدل على حكم المخبر بالوقوع واستدلوا على ذلك بوجوه كثيرة فتوهم منه بعضهم ان مدلول اللفظ ومفهومه هو حكم المخبر بوقوع النسبة لا نفس الوقوع بل الوقوع واللاوقوع بالنظر الى اللفظ على السواء وهذا غلط وانما مدلول اللفظ وقوع النسبة والاخبار اعلام بذلك وعدم الوقوع احتمال عقلي بناء على ان مفهوم اللفظ وما يحصل منه في العقل لا يلزم ان يكون ثابتا في نفس الامر وقد صرح بذلك في شرح التلخيص الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية لا يخفى ان للكلام اللفظي فكرا نفسيا هي نسبة قائمة بالنفس فان كان مدلوله النسبة النفسية فقط فانشاء وان كان مع دلالة واشعار بان لها متعلقا خارجيا فخبر فمدلول الخبر اولا وبالذات هي النسبة النفسية وثانيا وبالعرض هي النسبة الخارجية على ما تقرر عندهم من ان للشي وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة والعبارة على ما في الذهن وما في الذهن على ما في العين فبالنظر الى الاول وصف الكلام النفسي بانه المدلول عليه باللفظ وبالنظر الى الثاني جعل الخبر محكوما فيه بنسبة خارجية واما جعل المدلول عليه مرفوعا صفة لما هو خارج فتكلف لا حاجة اليه ولذا قال غير الخبر ما لا يشعر بان لمدلوله متعلقا خارجيا فدل ذلك على ان الخبر مدلوله النسبة النفسية لكنه يشعر بان لها متعلقا واقعا في الخارج فدل على ان مدلول الخبر ذلك مع اشعار بان لها متعلقا خارجيا وقال ايضا ان مدلول الامر هو المعنى القايم بالنفس من غير ان يشعر بان له متعلقا واقعا في الخارج فدل على ان مدلول الخبر ذلك مع اشعار بان له متعلقا واقعا في الخارج ومبناه على ما سبق من ان مدلول الخبر هو الصدق وانما الكذب احتمال عقلي وكذا في قوله بخلاف طلب القيام الى قوله الحكم اشارة الى النسبة النفسية ونسبة الطلب

الى المتكلم

الى المتكلم الى الخارجية وله مطابق خارجي الى ان مدلول الخبر هو الصدق فقط ثم منع وجود النسبة انه مع قطع النظر عما في النفس يكون بين الطرفين نسبة بان هذا ذاك او ليس فان طابقها النسبة النفسية بان يكونا ثبوتيتين او سلبيتين فصدق والا فكذب وليس المراد ان النسبة امر موجود في الخارج وهو ظاهر وانها منسوبة الى الامور الموجودة في الخارج او لا تستقيم في مثل اجتماع الضدين محال وشريك الباري معدوم الى غير ذلك وتسميته المصنف اشارة الى ان تسمية جميع اقسام غير الخبر بالتنبيه غير متعارف وكذا ما نسب الى المنطقيين من تخصيص الانشاء وتسميته بما لا يدل على الطلب مما لم نجده في كلامهم واما عد التمني والنداء من اقسام الطلب ففي علم المعاني ومبناه على ان التمني اظهار طلب الشي على سبيل المحبة والنداء طلب الاقبال وما ذكر في الكشاف من ان النداء صوت يهتف به الانسان فالمراد به صيغة النداء وتحقيق هذه المباحث موضعه علم العربية هذا اما الملازمة قد يعترض على الوجه الاول بمنع عدم ورود المعنى وعلى الثاني بمنع لزوم الاستقبال على تقدير عدم المضي لاحتمال الحال وتجاب بالاتفاق على انه لم يرد عليه ما يعزى الى غير الانشاء وعلى انه ليس خبرا عن الحال فالاولى ان يبين الملازمة بانه لا قائل بالثالث بل الاتفاق على انه اما انشاء او خبر ماض واعلم تقرير الكلام المخالف بحيث يندفع عنه الوجوه المذكورة اما الاولان فلانا لا نسلم صدق حد الانشاء واشعاره خاصة الاخبار وانما يكون كذلك لو لم يجعل اخبارا عما في الذهن نعم يكون خبرا نعلم صدقه بالعرف كما اذا اخبر اني في ذهني صورة كذا فلا يحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ واما الثالث فلانه ماض بمعنى انه ثبت في ذهني تعليق الطلاق اشارة الى منع بطلان التالي فالقابل للتعليق بالتحقيق هو ما في الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام به فلان القطع بالفرق المذكور انما هو ولما الرابع في الاخبار عما هو في الخارج واما الفرق بين الانشاء والاخبار عما في الذهن فدقيق جدا وكشفه ان الانشاء معناه حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار معناه حدوث البيع بما في الذهن من الكلام النفسي الانشائي الذي عبر عنه بهذا اللفظ فان قيل فعلى هذا يتحد الواقع والنفسي الذي هو مدلول الكلام فيمتنع المطابقة التي

من جهة الحيثية بلا مرية

هي الصدق قلنا يتغايران بحسب الاعتبار وهو الاضافة الى اللفظ وعدمها فتلك النسبة كما القائمة بالنفس من حيث
انها مدلول اللفظ مطابقة لما الامر من حيث اللفظ بل من حيث هي ثابتة في النفس والكاذب فيهما اي في المطابق
واللامطابق وهو المطابق الذي ليس معه اعتقاد المطابقة سواء كان مع اعتقاد اللامطابقة او خاليا عن
مطلق الاعتقاد واللامطابق الذي ليس مع اعتقاد اللامطابقة سواء كان مع اعتقاد المطابقة او مجردا
عن الاعتقاد وبهذا ظهر ان اقسام الخبر ستة واحد صدق وواحد كذب واربعة واسطة وقد صرحوا بنفي
الكذب عنه يعني ان هذه المقدمة مطوية لظهورها فيندفع ما ذكره العلامة من انه لا وجه لترتب قوله فلا يكون صدقا
على الحصر وكانه سقط من العلم شيء كما قال في المنتهى ولا يكون الثاني كذبا لتقدمه ولا صدقا لانهم لا يعتقدونه فان قيل
لا يلزم من عدم اعتقاد الصدق عدم الصدق قلنا المراد انهم لم يقصدوا بقولهم ام به جنة ام صدق ولم يعبروا
بالجنة عن الصدق فالاستدلال بعدم اعتقادهم الصدق ليس على عدم الصدق بل على عدم ارادتهم الصدق
معهم عقلاء من اهل اللسان عارفون فيجب ان يكون من الخبر ما ليس بصدق ولا كذب ليصح منهم حمل اخبار النبي صلى الله
عليه وسلم بقوله اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد عليه وان كان حاصرا في نفس الامر وبهذا سقط ما في بعض
الشروح انه لا يلزم من ثبوت الواسطة في زعمهم ثبوتها في نفس الامر وحاصل الجواب انا لا نسلم ان الافتراء هو الكذب
ليكون الاخبار حال الجنة قسيما للكذب فيمتنع كونه كذبا بل هو اخص من الكذب فانه حصر للخبر الكاذب في نوعيه
العمد وغير العمد ولو سلم ان الافتراء هو الكذب مطلقا فالمعنى اقصد في هذا الكلام الخبر المطابق للواقع فيكون كذبا
ام لم يقصد فلا يكون خبرا لخلوه عن القصد والشعور المعتد به على ما هو حال كلام المجنون فهو على الاول جزم
بالكذب وحصر له في نوعيه العمد وغير العمد وعلى الثاني حصر لكلامه في الكذب وفيما ليس بخبر وايا ما كان فلا واسطة
فان قيل لا حاجة في الوجه الثاني الى ما ذكر من التكلف بل يكفي ان يقال المعنى اقصد الكذب ام لم يقصد بل كذب لا
عن قصد قلنا نعم الا انه حاول ان يشرح كلامه على وفق كلام المنتهى حيث قال او خبر كاذب او ليس بخبر وبعض

الشارح

الشارح توهموا ان ما في المتن جواب واحد معناه ان المخبر افترى ام لم يفتر بل به جنون وكلام المجنون ليس افتراء سواء
قصد او لم يقصد المجنون فانه يستلزم عدم خبرية كلامه فيكون مراده الحصر في الكذب وفيما ليس بخبر وكانه وقع في نسخة
قصد بدون كلمة او ولا يخفى انه لا وجه لنفي الخبرية على تقدير القصد ثم انهم اوردوا الوجه الاول من الجواب بطريق الاعتراض
فاجابوا بان تقييد الافتراء بما يكون عن عمد خلاف الاصل ولم يعرفوا ان ذلك بحسب اللغة ولا عبرة فيهما بمطابقة
الواقع نفي لما توهمه الشارحون ان مطابقة الواقع ايضا معتبرة في الصدق على هذا المذهب كما في مذهب الجاحظ
لا فرق بين المذهبين في تفسير الصدق وانما الفرق في تفسير الكذب حيث لفظ على هذا المذهب اعم لان الخبر
ان طابق الواقع والاعتقاد جميعا فصدق والا فكذب بل في شهادتهم اما لاشعاره بنفي ليس التكذيب راجعا
الى نفس مدلول تشهد لظهور انه انشاء شهادة لا اخبار عن شهادة كالتبيه عن او استعمالهم للالما يتضمن من
الخبر الغير المطابق للواقع وهو انهم يقولون ذلك عن علم بشهادة العرف او انهم يستمرون عليها في الغيبة والحضور
بشهادة الفعل المضارع المبني عن الاستمرار او ان هذه الشهادة صادرة عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد
بشهادة إنّ واللام والجملة الاسمية ويجوز ان يريد انهم قوم شانهم الكذب وان صدقوا في هذه القضية خاصة
او كاذبون في مثل هذا الاخبار الخالي عن المواطاة شهادة او في المشهود به لكن لا في الواقع بل في زعمهم الفاسد
واعتقادهم الباطل حيث اعتقدوا ان هذا الخبر غير مطابق للواقع وهذه المسألة لفظية اي لغوية لا تتعلق
بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بازائه وليس المراد انه نزاع
لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدي لانه لا طائل تحت نقل اللفظين عن معناهما اللغوي من
الاقسام المذكورة اشارة الى ما صدقه ضروري بنفسه او بغيره او نظري والخبر الذي يخالف ذلك اي يكون
مضمونه خلاف مضمون ما علم صدقه يكون معلوم الكذب قطعا ضرورة كالاخبار بان الواحد ضعف الاثنين او
نظرا كالاخبار بان العالم قديم وقد ظالف في هذا التقسيم اي تقسيم الخبر الى ما يعلم صدقه وما يعلم كذبه

منهم

و ما لا يعلم صدقه و لا كذبه بعض الظاهرية زعما انه لا يحصل للثالث تحريا مثله يعني اذا اخبر مجهول الحال بان زيدا في الدار
مثلا ومجهول آخر بانه ليس فيها من غير دليل يدل على صدق احدهما وكذب الآخر وبهذا اندفاع التقصير و يستلزم اجتماعهما
لان كذب كل من النقيضين يستلزم صدق الآخر فان قيل الاخبار بالشيء او نقيضه من مجهولي الحال غير واقع قلنا وقوعه
معلوم بالضرورة و رد بعض الشارحين هو ان منع قوله مثله في النقيض هو ان ما ذكر من ان خبر المجهول لو كان صادقا لما اخلاه
الله تعالى عن نصب دليل كاشف عن صدقه معارض بمثله في نقيضه بانه لو كان كاذبا لما اخلاه الله عن دليل كاشف و هذا هو الموافق
لكلام الآمدي الا ان ما ذكره المحقق اقرب والعلم بكذب كل مسلم وفي المتن كعن كل مسلم والمقصود والرد و الآمدي
رحمه الله لم يصرح بملاحظة الاخبار بذلك بل قال يلزم مما ذكروه ان يقطع بكذب كل مسلم اذ لم يقم دليل قاطع على ايمانه ثم
ينقسم باعتبار آخر اشارة الى ان التقسيمات المختلفة بالاعتبارات المختلفة لا تنافي تداخل الاقسام فما ذكر تداخل
في بعض الشروح ان الصواب ترك هذه القسمة لان المتواتر هو المعلوم صدقه ضرورة بنفسه و الآحاد هو المجهول
صدقه وكذبه ليس بشيء بل قوله اما بالقرائن يشير الى ان غيرها مجرور والضمير للقرائن لا منصوب والضمير بل هو
للعادة على ما في الشروح اذ ليس له كثير معنى فلفظ عادة على ما ذكر قيد عدم الانفكاك بمعنى انه بحكم العادة و على ما ذكروا
تفصيل القرائن بمعنى انها قد تكون عادية ككشف الجيب والتفجع على من يخبر بموت والده وقد يكون عقلية كما في الاخبار بما
علم صدقه ضرورة او استدلالا وقد يكون حسية كما على المخبر بعطشه ولما قيد المحقق رحمه الله القرائن بالزائدة على ما لا ينفك عنه
الخبر عادة فصل المحقق رحمه الله القرائن الى ما يلزم الخبر والى ما ينفصل عنه ليعلم انه انما احترز بقوله بنفسه عن القسم
الثاني كخبر الواحد المفيد للعلم بمعونة القرائن كما اذا اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت مع صراخ وجنازة و
انهما كيجي على ما سيجيء واما القسم الاول فراجع الى نفس الخبر لكونه لازما له او الى حال في نفس الخبر مثل الهيئات
المقارنة له الموجبة لتحقق مضمونه والمخبر اي المتكلم مثل كونه موسوما بالصدق مباشرا للامر الذي اخبر به والمخبر عنه
اي الواقعة التي اخبروا عن وقوعها لكونها امرا قريب الوقوع فيحصل باخبار عدد اقل او بعيدا فيفتقر الى اكثر والدليل

لزم كذبهما قطعا

علي ان

على ان المراد بالمخبر عنه هي الواقعة ما سيجيء من انه يشترط في المخبر عنه ان يكون محسوسا وانه شرط بعضهم العلم با
لمخبر عنه واما المخبر بلفظ اسم المفعول فالمراد به السامع الذي القي اليه الخبر كما تقول اخبرت زيدا بكذا
وكما في قوله بعد هذا ان قول القاضي صحيح بشرط تساوي المخبرين والواقعة والمخبر وقد تطلق على الواقعة كما في قوله
كالعلم بمخبره وبالجملة فحصول العلم بمعونة مثل هذه القرائن لا يقدح في التواتر ولذلك يختلف باختلافها فيما
ما يفيد العلم بمعونة القرائن المنفصلة كما مر او بواسطة العلم بمضمون الخبر ضرورة او نظرا كقولنا الواحد نصف
الاثنين والعالم حادث فانه لا يكون متواترا وكون الكل مفيدا للعلم محل نظر قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد
حاصله ان حصول العلم سواء كان بخلق الله تعالى بطريق العادة او بايجاب الاخبار اياه يجوز ان يتحقق بخبر عشرة
ولا يتحقق بخبر تسعة بان يزول بانضمام الواحد اليه احتمال الكذب عند السامع وان كان محتملا لدى نفسه من
حيث انه خبر ثم لا يخفى ان الشبهة الاولى تنفي وقوع التواتر والاخيرين تنفيان افادته العلم الضروري والبواقي
افادته العلم وميل الغزالي رحمه الله الى انه قسم ثالث حاصل كلامه انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا
التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين لانه قال في المستصفى العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى
انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل
من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم و
اختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب
المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه كغيره من النظريات اعترض عليه الشارح
العلامة رحمه الله بانه يجوز ان يكون من النظريات التي مقدماتها ضرورية كالحسابيات فلا يلزم تشويش الخلاف
واجيب في بعض الشروح بانه على تقدير كونه نظريا فمقدماته عدم جواز الكذب على الجميع وعدم مصلحة جامعة
لهم على الكذب وعدم استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب الجميع وهذه نظريات فيكون من القسم الثالث

البار علم الشعور

رح

يسوغ فيه الخلاف وبهذا التقرير يظهر ان هذا البحث كلاما على السند ولا مشتملا على ما خلاف المطلوب الذى
هو كونه ضروريا فلا يشتبه اشاره الى وجه اشتراط الاستناد الى الحس يعنى ان العقلى قد يشتبه على
الجمع الكثير كحدوث العالم على الفلاسفة منع احتياجه الى سبق يعنى لا نم ان العلم لا يحصل الا بعد العلم بالامور
الثلثة المذكورة بل يحصل العلم اولا ثم يلتفت الذهن الى الامور المذكورة وقد لا يلتفت اليها على التفصيل
والمنكرون عن آخرهم اشاره الى ان الدليل الاول كان لان الحس خاصة والثانى للمنكرين عامة مع ان المذهب
واحد من القيود الثلثة اشاره الى ان قوله كما قيل اليس اشاره الى الشرط الثالث اعنى الاستناد الى الحس على
زعم الشارحين حتى يرد اعتراضهم بان الاستناد الى الحس قد لا يفيد الا الظن وقوله عادة اشاره الى ان هذا
اللزوم عادى لا يمتنع انفكاكه عقلا واما ما يقال ان اشتراط الملزوم لا يوجب اشتراط اللازم فليس بشىء لانه
لا معنى لاشتراطه سوى انه يجب ان يكون حاصلا ليحصل العلم واذا حكمنا بانه يجب حصول ملزومه الذى لا
يوجد بدونه لم يحتج الى ذلك ولم يجز نا جواز ذكره تصريحا بما علم بالالتزام ويرد عليه اى على القاضى انه كما
يجب التزكية فى الاربعة من شهود الزنا يجب فى الخمسة فلا وجه للجزم بعدم الحصول فى الاربعة والتردد فى الخمسة
وله ان يجيب بان الخمسة قد يفيد العلم فلا يجب التزكية وقد لا يفيد وما ذاك الا لكذب لا اقل فلا بد من التزكية ليعلم
عدالة الاربعة وصدقهم بخلاف الاربعة فانه اذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا وقد يجاب عن
اصل الاستدلال للقاضى بان امر الشهادة اضيق وبالاحتياط اجدر لعقد جزيتهم اى خبر العشرين العلم بايمانهم
اى ايمان الذين هم يجاهدونهم ويقاتلونهم حوله عدد الجمع لا يظهر لهذا وجه مناسبة وقيل لان قوله تعالى
يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت فى اربعين فلو لم يفد العلم لم يقتصر عليهم وتقطع ايضا انه
اى حصول العلم التواترى يختلف بالقرائن التى تنفق فى تعريف مضمون الخبر والاعلام به حال كون تلك القرائن
غير زايدة على القرائن المحتاج اليها فى حصول العلم قيد بذلك لئلا يخرج عن المتواتر على ما مر فى تحقيق قوله

يفيد

يفيد بنفسه ان الامور المنفصلة الزايدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة بكون الخبر المفيد للعلم بمعونتها غير متواتر
بخلاف المفيد للعلم بمعونة القرائن الغير الزايدة بل اللازمة للخبر فانه متواتر داخل فى المفيد بنفسه لكن قد عرفت
انها تتناول احوال المخبرين والمستمعين والوقايع فيكون عطفها عليها من عطف الخاص على العام اللهم الا
ان يريد بقراين التعريف احوال الاخبار بنفسه ومع لا بد من تكلف فى جعل ما ذكر من الجزم وتفرس آثار
الصدق مثالا اذ الظاهر انه من احوال المخبرين او المستمعين وقوله على مثلها متعلق بالاطلاع والضمير للقرائن
والفهم لفظ مثل لان اختلاف اطلاعهم ليس فى تلك القرائن بخصوصها وجعل الضمير للواقعة بعيد جدا وفى
شرح العلامة ان ضمير يختلف للعدد الذى يحصل العلم عنده وان المراد بقراين التعريف التعريف القرائن
الاتفاقية الزايدة على المحتاج اليه فى التعريف وفسر فى بعض الشروح بالهيئات المقارنة للخبر الموجبة لتعريف
متعلقه وفى اكثر النسخ فى الاطلاع عليها والضمير للقرائن كل خبر افاد علما يشير الى ان قوله كل عدد معناه
كل خبر عدد فضمير مثله للخبر لا للعدد على ما زعم العلامة من ان المعنى فمثل ذلك العدد يفيد اى خبرهم وقوله
بشرط تساوى المخبرين تفسير لحاصل قوله بشرط ان يتساويا اى الخبران والمراد بالمخبر على لفظ اسم المفعول
السامع فانها تتضمن جوده يشير الى ان الاول مثال للتضمن والثانى للالتزام اما الالتزام فظاهر واما التضمن
فلان الجود لما كان افادة ما ينبغى لا لعوض كان جزءا من كل اعطاء مخصوص وهذا بالنظر الى الظاهر والا فانما
الجود صفة فى النفس هى مبدأ تلك الافادة ولا يخفى انه لا معنى لاختلاف التواتر فى الوقايع فلذا حمله على
اختلاف الاخبار فيها وبعضهم على اختلاف الوقايع المخبر بها واعلم تحقيق المقام والتنبيه على انه
لا شىء من الوقايع بانفرادها يدل على السخاوة او الشجاعة بمعنى حصول العلم بهما منها بل القدر المشترك
بين الجزئيات هو السخاوة او الشجاعة وهو متواتر لا بمعنى ان شيئا من الوقايع الجزئية معلوم الصدق
قطعا كيف وهو آحاد بل بمعنى ان العلم القطعى بالقدر المشترك يحصل من سماعها بطريق العادة

ما لم ينته الى التواتر اى اخبر لا تفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاد بالقراين الزايدة فلا
تعريف الشى بما يساويه فى الجلاء والخفاء، وعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمصنف نوع
توهم ودفعا لايراد جواب عن الاعتراض بان الخبر الذى لا يفيد الظن غير داخل فى المحدود لان المقصود
تعريف الخبر الذى يعتد به فى الاحكام ولا يكون متواترا فعلى هذا تثبت الواسطة وعنى بها الزايدة يعنى
ان المراد بالقراين لغير التعريف القراين المنفصلة الغير اللازمة من احوال الخبر والمخبر عنه والمخبر والمخبر
كالصراخ والجنازة وخروج المخدرات ونحو ذلك فيما اذا اخبر بموت ولد وحاصل المذاهب فى ذلك اربعة الاول
انه يفيد العلم عند انضمام القراين فقط وهو المختار الثانى انه يفيد العلم مطلقا على الاطراد الثالث انه يفيده
لا على الاطراد الرابع انه لا يفيده اصلا بل انما يفيد الظن فقط خفى المختار دعويان احديهما انه يفيد العلم عند
القراين وثانيتهما انه لا يفيد بدون القراين ولو كان على الاطراد لان معناه الحصول دايما من
غير اقتضاء عقلى وهو معنى الاطراد والتمثيل بالمتواتر تنبيه على هذا المعنى واستقرار اللازم ضرورى بالوجدان اذ كثيرا
ما نسمع خبر العدول ولا يحصل لنا العلم القطعى وبهذا يسقط ما فى بعض الشروح من منع الملازمة اذ كثيرا ما تتخلف
الحكم عن العاديات لعارض ومن ان التشبيه بالمتواتر تمثيل لا دليل ومن منع استقرار اللازم عند الخلو عن القراين
قوله وانما لا يحصل العلم عند قرينة الكذب فان ذلك جاير بالضرورة دفع لما فى بعض الشروح من منع امكان خبر عدل
كفر بنقيض خبر العدل الاول وقوله بل هو واقع دفع لما فى شرح العلامة من ان المقدم مركب من حصول العلم
ومن اخبار عدل اخر بالنقيض واستقرار التالى لا يوجب استقرار كل من جزئى المقدم بل يجوز ان يكون استقراره باستقرار
الجزء الثانى نجد ذلك من انفسنا تنبيه على ان المثال المذكور تنبيه على مكان الفرض لا تصحيح للدعوى
الكلى بالمثال الجزئى على ان كلية الدعوى ايضا ظاهرة الا انه سيجئ فى جواب المنكرين ما يشعر بالكلية
والاطراد واعلم قد سمعت ان المذاهب اربعة ولا خفاء فى ان عدم افادة العلم اصلا لا يتقيد

بالعدالة

بالعدالة وان افادة العلم بلا قرينة يتقيد بها مطردا كان كما هو مذهب لبعض او غير مطرد كما هو مذهب
على ما يشعر به دليلهم واما افادة العلم عند القراين فلا يتقيد بها لان التعويل فيه على القراين فالتقييد بالعدالة
ليتأتى المذاهب بناء على تقييد البعض بها الكل فالمراد بساير المذاهب المذهبان القايلان بافادة العلم
بلا قرينة مطردا وغير مطرد وانما قيد المحقق بقوله مطردا لانه اوضح فى البيان المخالفون ايضا
فرقتان لفظة ايضا فيها لعله ليست فى موقعها وانما تحسن لو كان القايلون بالمختار فرقتين فكانه نظر الى ان المخالفين
لما افترقوا فرقتين كان لهم على الاطلاق مقامان كما للقايلين بالمختار ثم لا يخفى ان المخالفين ثلث فرق
لان القايلين بافادة العلم بلا قرينة فرقتان فرقة تقول بالاطراد وفرقة تقول بعدم الاطراد وليس فى الادلة
ما يشير الى هذا التفصيل فلذا جعلهما فرقة واحدة امتنع ان يحصل مثله فى نقيضها قد يمنع ذلك
كما اذا اخبر ملك بموت ولده مع القراين ثم اخبر بانه لم يمت وانما اشتبه على المخبر والحاضرين وقامت
القراين على ذلك والجواب ان المطابقة معتبرة فى العلم فامتناع حصول العلم بنقيض ما علم ضرورى نعم قد يحصل
الاعتقادان وهو لا يوجب التناقض لعدم استلزامه الثبوت فى الواقع ولو اطرد لانه مفيد للعلم بعينه
الدليل انه لو لم يفد العلم لم يجب العمل به واللازم منتف بالاجماع اما الملازمة فلانه لو عمل الدليل به لكان
اتباعا لغير المعلوم بل للاجماع القاطع على وجوب العمل بالظواهر وثانيها بانا لا نم بطلان اتباع غير المعلوم فيما
نحن فيه وانما ذلك فى الاعتقاديات التى يطلب فيها اليقين والنصوص مخصصة بها وان كان ظاهرها
العموم فتركه للانكار صغيرة يشير الى ان فى نسخة او صغيرة بلفظ الاسم وعلى تقدير ان يكون صغيرة بلفظ
الفعل فمعناه عد ترك الانكار صغيرة فارتكبها وقيل معناه عد الكذب صغيرة فترك الانكار
لنا انا نجد حاصله دعوى الضرورة وحاصل شبهة الخصم انه لو لم يعلم استقرار الحاصل لم يحصل الجزم بالكذب
والمقدم حق فكذا التالى وحاصل الجواب منع حقية المقدم وابطال ما جعل دليلا عليها وقراءة

البسملة وانما اقتصر للمصنف رحمه الله على الترك ميلا منه الى انها ليست من الفاتحة وان النبي عليه السلام كان يتركها

لكنه لم ينقل تواترا بل آحادا   اما كلام عيسى عليه السلام اعترض العلامة رحمه الله بانه لا معنى لكون النقل

قطعيا بتقدير وآحادا بتقدير لانه ان كان واقعا اتصف باحدهما فقط ولا ايجاب بجواز كونه آحادا عند

قوم متواترا عند آخرين والامر كذلك لتواتره عندنا لانا قطعنا به انما هو من القرآن لا التواتر ولانه لو

كان كذلك لكان الاولى ترك التعرض للترديد والاقتصار على منع عدم التواتر وفي بعض الشروح ان

معنى الترديد انه ان لم يكن بحضور خلق كثير فليس من المسألة وان كان وجب ان ينقلوه قطعيا للدليل المذكور

الا انه نقل الآخر بعد لان انه لم ينقل بل نقل كل من الفروع الا انه نقل الطرف الآخر المقابل انما

بناء على جواز الامرين مثلا كما نقل افراد الاقامة نقل تثنيتها وكما نقل افراد الحج نقل قرانه وكما نقل ترك

التسمية نقل قراءتها فالخلاف ليس لعدم النقل تواترا بل لعدم النظر بترجيح احد الطرفين   وهذا اي

التعبد بقول المفتي والشاهد يمكن ان يصلح مستندا للمنع ورده على تقدير كون المصيب واحدا ونقضا

للدليل بانه لو صح بجميع مقدماته لما جاز التعبد بقول المفتي والشاهدين لجريانه فيهما واعلم ان كلام الشارح

العلامة رحمه الله في هذا المقام من التطويل والاضطراب بحيث لا يحظى الناظر فيه بطائل   لا يقال

اشارة الى ان قوله وان تساويا فالوقف والتخيير يدفع جواب سوال تقريره ان ما ذكرتم من تعدد الحكم

في الواقعة الواحدة على تقدير تصويب المجتهدين وتعين الحكم الموافق للظن وسقوط ما يخالفه على

تقدير تصويب الواحد انما يتم بالنسبة الى المجتهدين او ترجح احد الخبرين واما على تقدير تساوي الخبرين

بالنسبة الى مجتهد واحد تخيير في الحكمين مع وجوب العمل بالنقيضين لازم قطعا وتقرير الجواب انه يندفع

تخييره بتوقف العمل بهما او العمل بايهما شاء   لو جاز التعبد به اي بخبر الواحد العدل لجاز في الاخبار عن الرسول

عليه السلام لجاز التعبد به في الاخبار عن الباري تعالى لاشتراكهما في احتمال المخبر وحصول ظن الصدق

بلغت والحمد

والجواب اولا منع الجامع لانتفاء ظن الصدق في الفرع وثانيا وجود الفارق وهو قضاء العادة بان التعبد

به في الاخبار عن الباري يفضي الى كثرة الكذب بخلاف الاخبار عن الرسول   القاسان بالقاف

والسين المهملة من بلاد الترك   وابو الحسين البصري صرح بالاسم لئلا يتوهم ان البصري هو ابو عبد الله على

ما هو دأبه في هذا الكتاب فان مذهبه ليس وجوب العمل عقلا مطلقا بل فيما لا يسقط بالشبهة خاصة مع انه لا

يخفى ان القائلين بالوجوب عقلا قائلون بالوجوب سمعا   وذلك مما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد

من غير نكير يوجب العلم العادي قطعا باتفاقهم على وجوب العمل بخبر الواحد كما ان القول الصريح منهم يوجب العلم

باتفاقهم والحاصل انه قد تواتر معنى انهم يستدلون باخبار الآحاد وان كانت تفاصيل ذلك آحادا

وهذا اجماع منهم على ذلك   وبهذا يندفع ما يقال ان ما ذكر من الاخبار في الاحتجاج بخبر الواحد اخبار

آحاد وذلك يتوقف على كونه حجة فيدور فان قيل غاية ما ذكر جواز الاستدلال والعمل به وانما النزاع في الوجوب

قلنا ايجابهم الاحكام باخبار الآحاد يدل على وجوب العمل بها على ان القول بالجواز دون الوجوب سمعا مما لا قائل

به وانما الخلاف في الوجوب عقلا كما سبق   عمل ابو بكر رضي الله عنه وكان يرى حرمان الجدة حتى روى المغيرة

بن شعبة ومحمد بن مسلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطاها السدس وعمل عمر رضي الله عنه في جزية المجوس بما روى

عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه من قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب وعمل في غرة الجنين بما روى

حمل بن مالك بالحاء المهملة انه كان عنده امرأتان احديهما تسمى مليكة والاخرى ام عفيف رمت احديهما

الاخرى بحجر او مسطح او عمود فسطاط فاصابت بطنها فالقت جنينها فقضى فيه رسول الله صلى الله

عليه وسلم بغرة عبد او امة والمسطح بكسر الميم نوع من الملاعق وقيل وقيل عود يرقق به الخبز وعمل

بخبر الضحاك وهو للاحنف بن قيس التميمي واسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يره ودعا له رسول

الله صلى الله عليه وسلم حين قدم عليه وفد بني تميم فذكروه له ودعا له عليه السلام كتب اليه ان يورث امرأة

اشيم العضاب من دية زوجها فعمل بخبر عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة من الابل وكان عمر رضي الله عنه ان
في الخنصر ستة وفي البنصر تسعة وفي الابهام خمسة عشر وفي كل من الاخريين عشرة وعمل عثمان وعلي رضي الله
عنهما بقول فريعة بنت مالك بن سنان اخت ابي سعيد الخدري رضي الله عنه حيث قالت جئت الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم استاذنه بعد وفات زوجي في موضع العدة فقال امكثي حتى ينقضي عدتك وايضا
فلا يخرج وذلك القطع بانه بانضمام لكون اليه لم يصر متواترا مفيدا للقطع بل انما اكد الظن وازال الشبهة
قوله كان يفيد الآحاد اعترض عليه الآمدي وغيره بان النزاع انما هو في وجوب عمل المجتهد ولبس في ما ذاد
عليه ولا يكتفى في المسائل العلمية اشارة الى وجه البحوث في الجميع لا نقال المسئلة وسيلة الى العمل فيكفي فيها
الظن لانا نقول جميع مسائل الاصول كذلك وقد منعوا فيها الاكتفاء بالظن وانما ذلك فيما يتعلق بكيفية العمل
بالذات كمسائل الفقه لامتناع الترجي يعني لما تعذر حمل لعل على حقيقته التي هي الترجي حملت على اقرب
المجازات وهو الطلب ممعنه الايجاب كالامر وانما قلنا انه اقرب لان الترجي وان لم يكن طلبا بل توقعا
لكن لا يبعد منه في حق الله تعالى الا الطلب قوله والطايفة يعني ان الفرقة اسم للثلثة فصاعدا فالطايفة منها
يكون واحدا او اثنين وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر وهو المراد بالاحاد والمراد التفقه في
الفروع بقرينة التفقه والانذار فيخص العموم بالمقلدين دون المجتهدين ولو سلم انه ليس عدم الاولاد
من احتماله احتمالا قريبا فلا يبقى قطعيا فلا يثبت به الاصول اي وجوب العمل يعني لا نسلم انحصار فائدة
الاظهار في وجوب العمل لجواز ان يكون جواز العمل او الانضمام الى الآخر وآخر حتى يصير متواترا موجبا للعمل
وانه ظاهر اي كل من الدليلين ليس بقطعي بل هو ظاهر استدل به فيما هو من الاصول التي لا بد في اثباتها
من قاطع وقابل للتخصيص فماله فيه عموم وهو القضايا والاحكام فيخص بما يطلب فيه العلم من الاصول
والفروع كذا قيل العلم بما يعم الظن والقطع وتاويل الظن بالشك والوهم شيء بعيد لكن لم يكن نقل

بالمعنى

بالمعنى والا فالمنقول كل ذلك لم يكن والمقصود عموم السلب لا سلب العموم بدليل ما روي انه قال بعض ذلك
قد كان ولان ام سوال عن احد الامرين فجوابه تعيين احدهما او نفيهما بالكلية فلم يجب مثله بكسر اللام
على لفظ الاستفهام ولم نقل فلانم في الشرعيات كما في المتن تنبيها على ان هذا المنع مجرد مطابقة ما لدليل من
غير ان يستند الى سند يعتد به لما لا يخفى من ضعف سند الشارحين وهو منع كون العلة في العقليات
هي الطريق المذكور لجواز ان يكون امرا لازما له في العقليات خاصة او منع كونه علة في الشرعيات لجواز ان يكون
خصوصيتها مانعة ثم اشار الى دفع ما يتوهم دليلا وهو قياس الشرعيات على العقليات سلمناه
اي عدم الفرق المؤثر وصحة القياس على الفتوى لكن دعواكم ثبوت ذلك بدليل عقلي والقياس لما افاد
الظن دون العلم لم يكن دليلا ولما كان اصله حكما شرعيا لم يكن عقليا بل شرعيا بخلاف ما مر لاني الحسين
من قياس الشرعيات على العقليات فانه لو ثبت كان عقليا ولذا اقتصر في رده على انه لا يفيد الا الظن
بالاستقرآء التام اما في القرآن فواضح واما في الحديث فلان المتواتر ايضا احاديث قليلة مضبوطة
عند ايمة الحديث ومعنى عدم وفائهما بالاحكام ان من الاحكام ما لا يمكن استنادها اليها لا بطريق المنطوق
ولا بطريق المفهوم ولا بطريق القياس عليها فيهما من الاحكام ثم لا يخفى ان الانسب تقديم منع الملازمة
الا انه قدم منع انتفاء اللازم ترقيا من الاضعف الادنى الى الاقوى الاعلى لظهور ان منع الملازمة ههنا اقوى
من منع انتفاء اللازم وحاصل الكلام ان عدم الدليل مدرك شرعي لعدم الحكم للاجماع على ان ما لا دليل عليه
منفي فنفيه هو لعدم الدليل لا لعدم الحكم على ما ذهب اليه بعض الشارحين اذ المدارك انما يقال
للادلة دون الاحكام ولهذا ذهب العلامة الى انه لا يصح جعل الضمير لنفي الحكم الا اذا روي مدرك
بضم الميم بمعنى انه معلوم شرعي وهو بعيد وانما قال بعد الشرع لظهور انه قبل ورود الشرع
ليس من المدارك الشرعية في مثله اي مثل ما نحن فيه من الاخبار التي حملوها وسمعوها قبل

البلوغ وروه بعض اوفى تحريم الكذب يعني ان ذلك اشارة الى التدين او الى تحريم الكذب
ومن لم يكفر اى المبتدع به اى بالبدعة التى تتضمن التكفير وتذكير الضمير نظرا الى الابتداع وكذا جميع
الضمائر العايدة الى البدعة في هذا المقام فهو اى ذلك المبتدع عنده اى عند من لم يكفر كالمبتدع اى
كاهل البدع الواضحة مشيرا الى ان قوله اما غير المكفر مبتدا خبره قوله فكالمبتدع بحذف صدر الجملة
واما نحو خلاف البسملة يعني ان راى كل واحد من المتخاصمين في مثل هذه المسائل وان كان بدعة عند
الآخر وقطعيا بزعم صاحبه لكنه ليس من البدع الواضحة التى تقدح في قبول الرواية ثم البدعة عند المص
رحمه الله في البسملة هو جعلها من القرآن و في الصفات هو جعلها غير زايدة على الذات بل عينها كما
هو راى المعتزلة وان اريد بالزيادة الغيرية فالبدعة هي الزيادة لان الحق انها ليست عين الذات
ولا غيرها وفي شرح العلامة رحمه الله ان قوله وان ادعى القطع معناه القطع بحقيته او بانه من الفسق
الواضح او مما يكفر به فليس من ذلك اى من القطعي او من الفسق الواضح او مما يكفر به ولفظ المتن يشعر
بان المراد انه ليس من القطعي لفسقنا بواجب اى بارتكاب عمل متفرع على راى يجب عليه
الحكم بموجبه فان على المجتهد اتباع ظنه وعلى المقلد اتباع مجتهده والا فالتفسيق انما هو بالشرب
وهو ليس بواجب بل مباح عنده والواجب عليه هو الحكم باباحته رجحان ضبطه على سهوه في
كلام الآمدي رجحان ضبطه على عدم ضبطه وذكره على سهوه فلم يجعل السهو مقابلا للضبط قوله
التقوى هو الاحتراز عما يأثم به شرعا والمروة عرفا وفي كلامه اشعار بان تارك المروة فاسق وليس كذلك
ولم يقتصر على ذكر التقوى لانها تتعلق بالعمليات خاصة فلا بد من نفي البدعة المتعلقة بالاعتقاديات
الا ان في كون البدعة مخلا بالعدالة نظرا ولهذا لم يتعرض له الامام الغزالي رحمه الله حيث قال هي هيئة راسخة في النفس
من الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروة جميعا ثم لا يخفى ان اشتراط العدالة يغني عن اشتراط

الاسلام

الاسلام اذ هولاء اى الكافر والفاسق والمبتدع لا تقبل رواياتهم على ما مر من التفصيل في المبتدع
والانسب بالاحتراز ان يقال اذ هولاء ليسوا عدولا والالحاد في الحرم اى الظلم في حرم مكة وهو الميل
عن الميل قال الله تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم اى من يرد فيه مرادا حال كونه مايلا
عن القصد ظالما وحقيقته ملتبسا بالحاد ملتبسا بظلم على انهما حالان مترادفان وقال بعض اشار
الى ما ذكره بعضهم من انك اذا اردت معرفة الفرق بين الصغيرة والكبيرة فاعرض مفسدة الذنب على
مفاسد الكبائر المنصوص عليها فان نقصت عن اقل مفاسدها فهي من الصغائر والا فهي من الكبائر قال الآمدي
ان ينضبط بما يشعر بتهاون مرتكبها في دينه اشعارا ما هو الاصغر من الكبائر المنصوص عليها والعدة
زيادة من الشارح لا توجد في نسخ المتن ولانه خارج عطف على لعموم البواعث عليه والضمير لامر الشهادة
وقوله وايضا دليل آخر لاشتراط الامور المذكورة في الشهادة دون الخبر نحو لعن اى كل من علاء دلة وكذا
ضمير بينه ومعمولا به وضمير ما عداه لمعلوم العدالة وضمير فيه ومنه لما عداه وقد يعترض بان الآيات
مخصصة بالمطلوب فيه العلم من الاصول كما سبق للاجماع على وجوب اتباع الظن في العمليات سواء
حصل بخبر العدل او غيره ويجاب بانه لا ظن في المجهول فلا جهة للتخصيص على ان قبول الرواية ليس من
العمليات وان كان يؤول اليها كسائر مسائل الاصول وفيه نظر فانا لا نقنع بظهور عدمهما يعني لا يكفي ظهور
عدم الصبى والكفر في قبول الرواية بل يجب تحقق ظن عدمهما وتوهم الشارح العلامة ان المراد تحقق ظن عدمهما
في الشهادة فاعترض بان الاحتياط في باب الشهادة اوكد وههنا بحث وهو انا لا نفهم من ظهور عدمهما
سوى ظنه فاذا تحقق ظهوره تحقق ظنه قطعا وكانه جعل الظهور دون الظن وهو بعيد فلا يجب التثبت
هذا على قانون المعقول غير موجه لان رفع الملزوم لا يوجب رفع اللازم الا انه الزام على القائلين بمفهوم
الشرط فيندفع ما ذكره العلامة من ان انتفاء السبب المعين لا يوجب انتفاء المسبب لجواز تعدد

السبب الا انه يمكن تمشيته بما ذكره من ان تعرف السبب ههنا معلوم لان الجهل بالعدالة والفسق ايضا
سبب التثبت ولانه اى الفسق اكثر فهو اغلب على الظن وارجح وهو معنى الاصل وبه ظاهر لكن
في كون العدالة طارية نظر بل الاصل ان الصبى اذا بلغ بلغ عدلا حتى يصدر عنه معصية واعلم يعنى
ان عدم زيادة الشرط على مشروطه انما يفيد عدم اشتراط العدد فى تعديل الراوى او جرحه ولا يفيد
اشتراطه فى تعديل الشاهد او جرحه فلا بد فى ثبوت تمام المدعى من ثبوت ان الشرط كما لا يزيد على مشروطه
لا ينقص عنه وليس بثابت لانه يشترط فى شهود الزنا كونهم اربعة ويكفى فى تعديلهم اثنان على ان عدم
الزيادة ايضا ليس بثابت اذ يكفى فى شهادة هلال رمضان واحد وينقص عن تعديله الى اثنين ويمكن الجواب
بان كلا منهما ثابت فى باب الشهادة على الاطلاق وزيادة الاصل فى شهادة الزنا ونقصانه فى شهادة رمضان
انما يثبت بخصوص نص احتياطا للدرء العقوبات وايجاب العبادات بالمذهب الكتاب وهو انه لا
بالواحد فيهما جميعا بل لا بد من العدد وما وقع فى نسخ الشرح من تقديم الثالث على الكتاب كانه من سهو القلم معض مم
واما ما يقال اشارة الى ان قوله وفى محل الخلاف مدلس دفع لما يجاب به عن تمسك القاضى ثم الظاهر ان قوله واجيب
جواب عن التمسك لكن تفريع الشارح فى كل من الوجهين ينفى التعليل بما يشعر بانه دفع لهذا الدفع ليبقى
الجواب المذكور سالما وقد يعترض على الكتاب بان عدم معرفة الخلاف بما فى البصير بمجال الجرح والتعديل لان
من تمام البصيرة معرفة اسبابهما علم ما فيهما من الاتفاق والاختلاف لادى الى التقليد بريد ان الا
كتفاء بالاطلاق فى التعديل لا يؤدى الى التقليد لعدم الخلاف فى اسباب التعديل يدل على ما قال الامدى
رحمه الله انه قال الشافعى رضى الله عنه انه لا بد من ذكر سبب الجرح لاختلاف الناس فيما يجرح بخلاف العدالة
فان سببها واحد لا اختلاف فيه لكن لا يخفى ان اجتناب اسباب الجرح اسباب للعدالة والاختلاف فيها
اختلاف فيها والاقرب ما ذكره الامام رحمه الله فى البرهان والغزالى رحمه الله فى المستصفى ان اسباب التعديل

لكثرتها لا تنضبط فلا يمكن ذكرها فلهذا يكتفى فيه بالاطلاق والتحقيق ان العدالة بمنزلة وجود مجموع
يتوقف الى اجتماع اجزاء وشرائط يتعذر ضبطها او يتعسر والجرح بمنزلة عدم يكفى فيه انتفاء شئ
من الاجزاء والشروط فتذكر فقد عرفت المأخذ اى مأخذ الاقوال والمسئلة اجتهادية يكتفى فيها
بالظن فعليك بالترجيح واختيار ما هو اغلب على الظن وقيل بل التعديل مقدم المذكور فى نسخ المتن
وقيل الترجيح اى الحكم هو ان يرجح احدهما الاخر بمرجح فيتقدم ومن ههنا اضطرب كلام الشارحين فى تعديد
الدليل ومرجع الضمير فى بينهما فذهب العلامة الى ان المعنى ان الجارح جمع بين اثبات شئ ونفيه مع عدم
نفى المعدل اياه يقينا اما الاول فلان الظاهر من حال العدل ان لا يجرح الا عن يقين واما الثانى فلان
الكلام فى الصور الثلث التى لم يعين الجارح سبب الجرح او عين ولم ينفه المعدل او نفاه بطريق غير
يقينى اذ لا خلاف فى انه اذا عين السبب ونفاه المعدل بيقين ان التقديم لا يكون الا بالترجيح ثم قال ولم
يحمل كلام سعيد فيه مرجع ضمير بينهما هو ان يريد ان تقديم الجرح فى الصور الثلث جمع بين تقديم الجرح
والعمل بالترجيح لان الجرح راجح فى الصور الثلث لان الجارح اطلع على ما لم يعرفه المعدل او عرفه ولم
ينفه اصلا او نفاه لا بتعيين وتعقبه المحقق رحمه الله واضح لا غبار عليه وكانه تحقيق ما وقع فى بعض الشروح مع
ان العمل بالجرح لا ينفى مقتضى التعديل فى غير صورة التعيين فيكون جمعا بينهما فكان اولى بخلاف ما اذا عين
ونفى بتعيين فانه لا بد من الترجيح لكن قوله هؤلاء اطلع ليس على ما ينبغى اذ لا يتناول ما اذا عين الجارح
السبب ولم ينفه المعدل او نفاه لا بيقين وكذلك الحد على المسائل الاجتهادية عبارة الآمدى وليس ولم
من الجرح ترك العمل بروايته والحكم بشهادته ولا الشهادة بالزنا وكل ما اوجب الحد على المشهود عليه
اذا لم يكمل نصاب الشهادة ولا بما يسوغ فيه الاجتهاد ولا بالتدليس وزاد المص الحد فى
شهادة الزنا فقال ولا الحد فى شهادة الزنا لعدم النصاب ولا مسائل الاجتهاد ونحوها مما

تقدم ولا بالتدليس ولما كان الكلام في طرق الجرح والتعديل من تصريح المزكي بذلك وعدم تصريحه
لا في موجبات قبول الرواية وعدم قبولها من اوصاف في الراوي اعتبر الشارح العلامة الحد في مسائل
الاجتهاد والشهادة في التدليس على معنى ولا الحد بمزاولة المسائل الاجتهادية كشرب النبيذ
اذا كان مذهب المباشر ولا الشهادة بتدليس الراوي اذ لا معنى لاعتبار الحد فيه على ما هو مقتضى ظاهر
الكلام وجوز ان يكون المعتبر فيهما جميعا هو الشهادة على ما هو ظاهر كلام الآمدي رحمه الله وبعضهم
لم يلتفت الى وضع المسئلة ولا الى جانب اللفظ فجعل المعنى ان ليس من الجرح ترك الراوي العمل بالمسائل
الاجتهادية ولا تدليسه في روايته ولم يبينوا المراد بنحوها وحمله الشارح المحقق رحمه الله على ما تقدم
في الاجماع من خلاف البسملة وبعض مسائل الاصول كزيادة الصفات وقدر الحد في المسائل الا
جتهادية على ما هو الظاهر وابهم الامر في التدليس ومسائل الاصول على ما هو دابه لان اعتبار الحد
فيها ظاهر الفساد وعدم اعتباره مع ظهور عطفها على مسائل الاجتهاد خارج عن سنن الاستقامة
بالزنا وهو قول الآمدي رحمه الله ولا الشهادة لانه لم يأت بصريح القذف وانما جاء في مجيء الشهادة ولا بالتدليس
لانه ليس بكذب وانما هو من المعاريض المغنية عن الكذب ربما يشعر بان مرتكبه انه لا يحصل جرح الراوي وعدم
قبول روايته بشهادته في الزنا من غير نصاب ولا بارتكابه للمحرمات التي في محل الاجتهاد ولا بتدليسه
في روايته لكن الذهبي اي لم يعاصر لكن ادعى عصر لقيه او عاصره وراه لكن سمعه بواسطة كذا ذكره
العلامة جيحان نهر بالشام وما ذكر طاهر في سمعت فلانا وراء النهر على ما في المتون والشروح
واما في سمعت فلانا بما وراء النهر على ما في هذا الشرح فالظاهر منه بلاد ما وراء النهر والنهر جيحون
حين ظهور الفتن جمهور الشارحين على انه اخر عهد عثمان رضي الله عنه وفسره المحقق بما بين
علي ومعاوية رضي الله عنهما اما ميلا الى تفسيق قتلة عثمان رضي الله عنه بلا خلاف واما توقفا فيه
رضي الله عنهم

ما اشتهر من السلف ان اول من تغير في الاسلام معاوية ثم من بعدهم الاقرب فالاقرب كانه نقل
بالمعنى والا فالرواية ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم واما التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام
مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره فقد ذكرناه في شرح التنقيح الصحابي من راه
صلى الله عليه وسلم اي من راى النبي صلى الله عليه وسلم بمعنى صحبه ولو اعمى وفي بعض الشروح اي راه النبي صلى الله عليه
وسلم اذ الاصل بيان للزوم بوجهين يعني لو كان حقيقة في الوافد كما في الملازم لما صح نفيه عن
الوافد لان الاصل اطراد الحقيقة في افرادها ولان صحة النفي علامة المجاز فينافي الحقيقة وكان مسلما
ذكر العدل المغني عنه صدق يشير الى ان الخ احتمال الخلاف احتمال الكذب ومخالفة الواقع لكن احتمالا
مرجوحا وجعل معناه احتمال ان يخالفه ولا يقبله لاتفاق الصحابة على قبول الاعمى حيث جوزوا الرواية
عن عايشة رضي الله عنها مع ان الراوي في حقها كالاعمى لانه لا يبصرها وانما يعتمد صوتها واما انكار
على رواية الاعمى حقيقة فلم ينقل في الكتب فيقبل العدو ما على العدو اعتبر القرابة والعداوة فيما
بين الراوي ومن يكون حكم الجرح له او عليه وهو سديد من جهة المعنى وان كان مخالفا لكلام القوم
حيث اعتبروهما فيما بين الراوي والمروي عنه حتى قال الامام الغزالي رحمه الله فيروي اولاد رسول الله
صلى الله عليه وسلم عنه ويروي كل ولد عن والده لنا ولو اي انه الظاهر المتبادر الى الفهم من اطلاق
السنة الخ وللكرخي رحمه الله انه يحتمل سنة الشيخين وسنة الخلفاء الراشدين وغير ذلك والجواب انه
احتمال بعيد لا يدفع الظهور انه او لو عمل الجماعة حاول تغيير المتن وفي بعض الشروح ان الكلام في جانب
كيفية الرواية عن الرسول عليه السلام فالاولى ان يقال الظاهر ان المراد انا نفعل او هم يفعلون مع
علم الرسول عليه السلام بذلك من غير انكار فيكون سنة تقرير فيكون حجة واما الاعتراض بانه للاجماع
في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فليس بوارد لجواز ان يريد عمل الجماعة بعده باب الشهادة اضيق

فان قيل يعني ان يكون الامر بالعكس لانه يثبت بالرواية حكم كلي يعم المكلفين الى يوم القيامة
وبالشهادة قضية جزئية قلنا نعم الا ان الرواية ابعد عن التهمة فلهذا كانت الشهادة اجدر بالاحتياط
فكذا اي حكمه حكم تعدد الرواة مشعر بان الواقع في نسخته فكذا ان قام احد فكرر اوبين
يمين او فكرر ايتين على ما في النسخ المشهورة وبالجملة فحكمه انه ان تعدد المجلس قبل اتفاقا وان اتحد
فعند الخلاف وظاهر العبارة لا يتناول ما اذا رواها مرة وتركها مرة او بالعكس وفي الكتب المشهورة انه
ان تعذر الجمع بين قبول الزيادة والاصل لم تقبل وان لم يتعذر فان تعدد المجلس قبلت وان اتحد
فان كانت مرات روايته للزيادة اقل لم تقبل الا ان يقول سهوت في تلك المرات وان
قوله لم يكن اقل قبلت وكما روي عنه عليه السلام تغيير الاسلوب مشعر بان راوي خبر رفع اليدين عند الركوع
ليس ابا هريرة رضي الله عنه على ما يشعر به ظاهر عبارة المتن لان المذكور في كتب الحديث روايته عن
ابن عمر رضي الله عنه الا انه ذكر الامام محيي السنة رضي الله عنه انه رواه عمر رضي الله عنه وعلي ووائل بن حجر
وانس وابو هريرة ومالك بن الحويرث وابو حميد الساعدي في عشرة من اصحاب النبي صلى الله عليه
وسلم ورضي الله عن اصحابه وفي العمل نظر يعني به ان فيه نظرا انه يحمل بالنص الذي رواه او بالناسخ
الذي دل عليه عمله وبعض يعني ان في جواز العمل بمثل هذا النص نظرا لانه فوق الظاهر وهو لا يترك
اذا عمل الراوي بخلافه فهذا اولى فان قيل النص قوي لا يترك الا بالناسخ بخلاف الظاهر لانه ربما يترك
لاجتهاد قلنا ربما ظن غير الناسخ ناسخا فيترك النص مع ان الواجب اتباعه ولا يخفى ان ما ذكر من
قوله وجه النظر انما يدل على ان النظر انما هو في ترك العمل به لا في جواز العمل كما سيأتي في كون هذه المسئلة من انه اذا
كان لعدم اجماع فالآخر يخصصه والا اي وان ثبتت العلة لا بنص راجح اخذا بالحاصل لان قوله
والا معناه وان لم تثبت العلة بنص راجح ومعلوم انه لا بد من ثبوتها فتعين ان يكون المخ

وان ثبتت

ثبتت لا بنص راجح وذلك بان تكون العلة مستنبطة او منصوصة بنص مساو او مرجوح واما ما وقع في بعض
الشروح من ان المعنى وان لم يكن الخبر الدال على العلة راجحا على الخبر الدال على الحكم او وان كانت العلة ظنية او منصوصة
لا بنص راجح ولم يكن وجودها في الفرع ظنيا او وان لم تكن منصوصة او يكون ولكن بنص مساو او مرجوح او
يكون بنص راجح لكن وجود العلة في الفرع مشكوك فلا يخفى ما فيه بما آثر الحجيم من اضافة الموصوف الى الصفة
وقيل بل الحجيم الحمام والمهراس حجر عظيم منقور يصبون فيه الماء للوضوء وانه عليه السلام عليه فمنع لما
ذكر العلامة من ان الاثم دلالة التقديم على الترتيب ولو سلم فغايته تقديم القياس على السنة عند معاذ وليس قول
الصحابي حجة ولا راي بعض المجتهدين حجة على البعض وظاهر ان ما يجتهد فيه اشارة الى ضعف اعتراض العلامة
بانه يجوز ان يكون الخطاء في العدالة والدلالة اكثر منه في السنة المذكورة اذ لا مدخل لكثرة العدد في ذلك
نعم احتمال تقديم الخبر على القياس الثابت اصله بالخبر يكفي في ابطال مذهب الخصم وان لم يف باثبات مذهب
المستدل فان قيل هذا على تقدير صحته لا يتم في القياس المنصوص العلة بنص غير راجح قلنا غايته سقوط الاجتهاد
في موضعين تعليل حكم الاصل وتعيين الوصف الصالح فبقي اربعة وهي اكثر من اثنين قوله وباعتبار دلالة
النحو وكذا الاضمار والاشتراك والتخصيص والقياس لا يحتمل شيئا من ذلك مبني على ما سيجيء من
ان القياس لا ينسخ ولا ينسخ به وستعرف ما فيه من التفصيل فهذا اشارة الى جميع ما ذكر من الادلة والغرض
من هذا الكلام بيان حسن كلمة اما في قوله واما تقديم اذ قد زعم بعض الشارحين انه جواب عن سؤال مقدر تقريره
انه ما ذكرتم اقتضت تقديم الخبر على القياس مطلقا فكيف قدم القياس في هذه الصورة وذكر الشارح العلامة
انه استدلال على تقديم القياس في هذه الصورة لكن قد اورد في هذا المقام السؤال الذي ذكر واجيب عنه
بهذا الجواب فصدر بكلمة اما تفصيلا للامرين فيرجع يعني انه وان كان بحسب الظاهر تعارضا بين القياس
والخبر لكن مرجعه الى تعارض الخبرين بناء على ان النص على العلة بمنزلة النص على الحكم وبهذا يتبين ان صورة

الوقف ايضا الموجح الى تعارض الخبرين لكن لكل منها ترجيح من وجه احدهما بالذات والآخر بالاستغناء عن العدالة
فيتعارض الترجيحان فيتوقف عدل يشير الى ان المص رحمه الله انما ترك قيد العدالة لظهوره ولا خفاء في ان علم
الفعل كنقل القول وبعضهم قال ان المرسل هو ان يقول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واما اذا كان القائل
من تبع التابعين فمنقطع او من غيرهم فمعضل من ايمة نقل الحديث يعني ممن اشتهر بذلك وروى عنه الثقات
واعترفوا له بصحة الرواية لو لم يكن المروي عنه عدلا عنده اي عند الراوي المرسل لكان جزمه نظرا الى ظاهر
الاطلاق باسناد الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم بواسطة ترك المروي عنه الموهم ذلك الجزم او الاستناد
ان ذلك الراوي المرسل سمعه من عدل تدليسا وذلك بعيد ممن ثبت انه من ايمة نقل الحديث وان لم يكن بعيدا ممن
عدل لعدم معرفته بقوانين نقل الحديث وبهذا اندفع ان مجرد النقل لا يوجب بل قد يكفي الظن وان هذا يقتضي
قبول قول المرسل العدل سواء كان من ايمة الحديث اولا في القبيلين اي في ايمة النقل وغيرهم كما ذكرنا
يعني ان التمسك قد اشتهر ولم ينكره احد فكان اجماعا وقد نقل جواب عن المواخذة على الشافعي رضي الله عنه
بانه اذا اسند غيره كان العمل بذلك المسند وتعين انه يعمل بذلك المرسل وان لم تثبت عدالة رواة ذلك
المسند او انه يعمل بذلك المرسل من غير احتياج الى تعديل رواة ذلك المسند وحاصله ان العمل بالمسند يتوقف على تعديل
رواته لكن مع اضافة العمل بالمرسل لا يتوقف على ذلك بل يثبت العمل بالمرسل من غير ثبوت عدالة رواة المسند
او من غير احتياج الى تعديلهم وهذا غير وارد فان قيل لا وجه لجعل الاول واردا دون هذا لاشتراكهما في
انه يحصل الظن او يقوى بانضمام البعض الى البعض قلنا جعل اشتراط عدالة الرواة مفروغا عنه فجزم بان
المسند موجب العمل سواء انضم اليه امر آخر او لم ينضم بخلاف كل الامور الاربعة فان شيئا منها بانفراده لا يوجب
العمل يعرف مما ذكر لانه نوع ارسال فلا يقبل الا ان يسنده غيره او يعضده امر آخر من الامور المذكورة
وذكر بعض الشارحين ان في قبوله نظرا لان الراوي المتوسط مجهول الحال فلا يقبل روايته وفي بعض الشروح

يحتمل ان يريد به التوقف في العمل من جهة ان الراوي عدل والظاهر من حاله انه لا يروي الا عن عدل وان المروي عنه غير معلوم
فلا نعلم عدالته وقيل انه من حيث التعرض للاسناد يشبه المسند فيعمل به ومن حيث ترك الواسطة نوع من التدليس
فلا يعمل فرغ من السند يشير الى ان البحث عن الخبر من جهة كونه من مباحث السند والا فهو من حيث كونه من
اقسام المتن لا يتعلق به بحث اصولي وبهذا يظهر ان ما ذكره بعض الشارحين من انه لما فرغ من الخبر شرع في
الامر ليس على ما ينبغي مما يشترك يعني ان اقسام المتن بعضها مما يشترك فيه النص والاجماع كما في المذكور
وبعضها مما يخص النص كالناسخ والمنسوخ وسيذكر ويدار بالامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم
معرفة الاحكام وتمييز الحلال والحرام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بحث باب الامر وانه قسم من الكلام
فقد يكون نفسيا وقد يكون لفظيا للقدر المشترك بينهما اي بين القول المخصوص والفعل وهو مفهوم
احدهما على ما صرح به المحقق رحمه الله عند الاحتجاج على هذا المذهب وبعضهم على انه الفعل اعم من ان يكون
باللسان او بغيره واما على ما ذكره العلامة رحمه الله من انه الموجود او الشيء او الشان او نحو ذلك فلا يكون
للقدر المشترك بينهما خاصة ويكون هذا مذهب ابي الحسين البصري رحمه الله انه مشترك بين الشيء والشان
والصفة والطريق وقد صرح بان هذا مذهب آخر لبعض المتأخرين والظاهر انه اراد به الآمدي ولا يثبت
لهذا المذهب في كتب الاصول سوى ما ذهب اليه ابو الحسين من كونه حقيقة في الشان المشترك معنى بين
القول والفعل فان الآمدي انما ذكر هذا الكلام في معرض المنع وقال لا يلزم من كونه حقيقة في الفعل كونه
مشتركا لامكان ان يكون بعض الصفات المشتركة بين القول المخصوص والفعل هو مسمى الامر فيكون متواطيا
مقولا على كل واحد منهما بحسب الحقيقة لا من حيث خصوصه ثم قال فان قيل احداث قول مخالف للاجماع
ويستلزم لصحة اطلاق الامر على الفعل وساير اقسام الكلام لان المعنى المشترك لا يخرج عن الوجوب
والشيئية والصفة ونحو ذلك قلنا كونه حقيقة في الشان وفي الصفة مما قال به ابو الحسين وصدر على
فا

النهي وغيره ظاهر فلا محذور حينئذ والا لبادر الآخر يعني ان عند اطلاق الامر سبق القول المخصوص
الى الفهم على انه مراد دون الفعل فلو كان مشتركا لبادر كل منهما على طريق الخطور ولم يبادر شيء منهما على طريق
الارادة كما سبق في بحث المشترك وهو ظاهر اعني انما تعرض المص لهذه المقدمات لظهورها لو
لم يكن حقيقة للزوم المجاز اقتصر على المعارضة لظهور المنع كما نقلنا عن الآمدي رحمه الله وتوجيهه انه ان اريد
بقوله لا اشكال انه حقيقة في القول انه حقيقة فيه بخصوصه ومن حيث انه نفس الموضوع له فعين النزاع وليس
اريد من حيث انه من افراد الموضوع له فلا ينفي التواطؤ كما اذا دخل زيد فقلنا دخل رجل او انسان او حيوان
او غلط من زعم ان مثل هذا مجاز انما نشأ من انه فهم من استعمال اللفظ في الموضوع له استعماله في نفس المسمى
او افراده وانت خبير بانه قلما يقع في الاستعمال كما ذكرنا يعني بان يفهم من الحيوان الانسان خاصة لا انه
يفهم من اطلاق الامر القول خاصة وشيء من هذا مكابرة وانه مجمع عليه فان قيل قد اجاب الآمدي
رحمه الله عن دليل بان كونه حقيقة في الشأن وفي الصفة قول لابي الحسين فلما قد اشتهر فيما بينهم انه لا نزاع
في كون الامر موضوعا للقول المخصوص بخصوصه فكان ابا الحسين يجعله مشتركا بينه بخصوصه وبين الشأن
والصفة ونحو ذلك حتى ان اطلاقه حقيقة على القول المخصوص تارة بحكم بخصوصه وتارة من حيث انه من
افراد الشأن او الصفة بخلاف كونه حقيقة في الفعل فانه لا يكون الا باعتبار الكل اقتضاء فعل لما
كان الحق في الكلام عند الاشاعرة هو النفسي عرف الامر على ما هو النفسي ثم الذي لا يختلف بالاوضاع
واللغات ليعلم ان اللفظي هو ما يدل عليه من اي لغة كانت لما علمت اي في اول تقسيم الحكم حيث قال ان
الطلب دائما لفعل حتى في النهي الكف لكن ينبغي ان يعلم انه اقتضاء الكف لا ما يعم الكف لذمهم الا
دنى بامره على تعليل لعدم اهمال شرط الاستعلاء وعدم اشتراط العلو وذلك لان العقلاء يذمون
الادنى بسبب انه امر الاعلى فلو اشترط العلو لما كان هذا امرا ولولا ان فيه الاستعلاء لما استحق الذم

وهذا

هو الكف اقتضاء فعل غير كف على ما هو مأخذ الاشتقاق اذا المصنف هو مأخذ الاشتقاق لا الكف عنه ومن لا يكف بل اقتضاء فعل هو كف عما هو مأخذ الاشتقاق ملتبسا

١١٢

العلاقة
وهذا مع ظهوره قد خفي على بعضهم فتوهم انه دليل للمعتزلة في اشتراط العلو ويرد عليه قد اجاب
بان المراد فعل غير كف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال على الاقتضاء وذلك بان لا يكون كفا كما في اضرب الكاف
ولكن قد اشتق منه الصيغة مثل اكفف ولم يرد تصفية المحقق لبعده وعدم دلالة اللفظ عليه اصلا لكنا نقول
لا خفاء في ان المراد الكف عما هو مأخذ الاشتقاق عند العود الى الكلام اللفظي فيدخل اكفف ويخرج لا تكفف
وان الحق اي ويرد عليه ان اشتراط الاستعلاء مخالف لما عليه الاستعمال اذ قد اطلق الامر حيث لا يتصور
الطلب
الاستعلاء كما في قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون والاصل الحقيقة وله ان يجيب بانه مجاز للقطع بانه
على سبيل التضرع او التساوي لا يسمى امرا واعلم يعني ان معرفة المأمور والمأمور به والطاعة لا تتوقف
على معرفة الامر بحقيقته بل على معرفته بوجه ما او على تمييزه وحصوله دون معرفته على ما مر في بحث الخبر ولا تخفى
في بحث الخبر ولا تخفى جاذبه لئلا يلزم الخلف ذكر الآمدي ان من اصحابنا من قال الامر هو الخبر بالثواب
على الفعل تارة والعقاب على الترك تارة ويرد عليه انه يستلزم الثواب والعقاب حذرا عن الخلف في خبر
الصادق وليس كذلك اما الثواب فلجواز احباط العمل بالردة واما العقاب فلجواز العفو والشفاعة فالاولى
انه الخبر باستحقاق الثواب والعقاب ليندفع هذا الاشكال هذا كلامه ولما لم يكن في الكتاب تعرض للعقاب
لم يستقم قول الشارح عند العفو بل المناسب عند الاحباط ولهذا غيره بعضهم الى عند تخلف الثواب
وصححه بعضهم الى عند العفو به وقد سقط من العلم من شيء وغاية ما يمكن ان يقال ان صيغة النهي تقابل صيغة
الامر فمن حكم بالخبر بالثواب على الفعل لزمه صيغة النهي بالخبر بالعقاب على الفعل ويلزم الخلف على تقدير
فعدل الى استحقاق الثواب والعقاب قطعا دفعا لما في شرح العلامة من ان صيغة الامر بهذين في
الحدثين قد لا يسلم ان كل خبر يحتمل الصدق والكذب هو قول القائل بعنوان القول الذي هو اللفظ
لانهم لا يقولون بالنفسي بخلاف ما ذكره القاضي فانه يحتمل اللفظي والنفسي ولم يذكره في الشرح لغلطه ونحوه

اشارة الى انه لا حاجة اليه فى التحقيق لظهور انه ليس المراد لفظة افعل بعينه بل هو كناية عن كل ما يدل على طلب الفعل
من صيغ الامر من اى لغة وعلى اى وزن يكون فانه يرد لخمسة عشر معنى الايجاب اقيموا الصلوة الندب فكاتبوهم
الارشاد واستشهدوا الاباحة كلوا واشربوا التهديد اعملوا ما شئتم الامتنان كلوا مما رزقكم الله الا
كرام ادخلوها بسلام التسخير كونوا قردة التعجيز فاتوا بسورة ذق انك انت العزيز التسوية اصبروا او
لا تصبروا الدعاء اللهم اغفر لى التمنى الا ايها الليل الطويل الا انجلى الاحتقار بل القوا ما انتم ملقون
التكوين كن فيكون   على سبيل الاستعلاء قيد بذلك ليصير امرا بلا نزاع والا فعند ذكر انه ليس
بشرط   ولذلك اى ولكونه امرا يذم الادنى وينسب الى الجهل والحمق حيث امر الاعلى وذكر ما ينبئ
عن الاستعلاء   ليس قول الغير افعل لان معناه ان يصدر هذه الصيغة عن القائل على قصد طلب الفعل
من الغير   مع كونه امرا لا خفاء فى سقوط هذا المنع لورود الاستعمال شايعا على ما هو مذكور فى موضعه
وهو كاف فى اثبات اللغة   فى صيغة الامر الصواب صيغة افعل مجردة يعنى يصير حد الامر صيغة
افعل مجردة فيلزم تجردها عن كل شئ حتى عما يؤكد كونها للامر فلا تصدق على مثل افعل كذا وجوبا قال الآمدى
ان اقتصروا فى حد الامر على انه صيغة افعل المجردة عن القرائن وزعموا انها فى غير الامر لا تكون مجردة عن القرائن
لم يكن هذا اولى من قول القائل التهديد هو صيغة افعل المجردة عن القرائن الا ان يدل عليه دليل من جهة
السمع وهو غير متحقق وفى بعض الشروح ان اقتصر على صيغة افعل بتجردها عن القرائن الصارفة لم يصح
لبقائه مبهما اذ لا يدلوا بالقرائن العموم ولا المفهوم وان اقتصر على مجرد صيغة افعل ورد عليه ما ورد على
الاول من التهديد ونحوه احترز بالاولى الاولى ان القيود لتحقق الماهية والا فالاحتراز عن الكل حاصل
بالقيد الاخير   وقد يجاب عن اعتراض تعريف الشئ بنفسه بان المراد بالامر الكلام هو الطلب غاية انه
استعمل اللفظ المشترك معولا على القرينة العقلية وهذا هو الجواب عن اعتراضه على التعريف الكلام للمعتزلة

قوله

ان ظهر انه اى العبد لا يخالف امره اى امر السيد وبهذا يندفع ما ذكره العلامة من ان هذا انما يصح لو
كان السلطان اوعد بان الغلام لو لم يخالفه فيما امره عاقبتك او كان السلطان ممن يعاقب بالكذب
وهو لازم اعتراف بورود الاشكال على تعريف الامر بالطلب وقد يجاب بانا لا نسلم ان العاقل لا يطلب ما يستلزم
هلاكه بل قد يطلب لغرض اذا علم ان طلبه لا يفضى الى وقوعه المستلزم للهلاك وان قيل فيجئ مثله فى الارادة
وحاصله كما ان ارادة الملزوم ارادة للازم فكذلك طلبه وكما ان المط يحتمل عدم الوقوع فكذلك المراد قلنا نعم
لكن يجوز من العاقل طلب هلاكه اذا علم انه لا يقع ولا يجوز ارادته اصلا فعلى هذا يجوز ان يجعل المنع اشارة
الى منع استحالة كون العاقل طالبا للهلاكة   تخصيص العقل الاولى تخصيص المقدور الا انه خصصه لكون
الكلام فى الامر وانما يكون بعقل ومبنى هذا على ان الارادة من الله تعالى ومن العبد معنى واحد وان ارادة الله تعالى
فعل العبد يستلزم وقوعه وهذا لا يطابق اصول المعتزلة وتمام تحقيقه فى الكلام   هذه الترجمة يعنى ان
التعبير عن الاختلاف فى مدلول صيغة افعل بهذه العبارة خطا اذ لا اختلاف فى انه يعبر عن مطلق الطلب
العام بالنفس مثل امرتك وانت مامور وعن الايجاب او الندب خاصة مثل اوجبت وندبت ولا يبعد
ان يقال هذه التخطئة خطاء لان المراد ان الطلب ماله صيغة موضوعة للدلالة عليه بهيئته بحيث لا يدل
على غيره كما ان للماضى صيغة كذلك ولا خفاء فى ان مثل امرت وانت مامور ليس كذلك بل هى صيغة الاخبار ولو
بالوقف فيهما حمل الشارح الضمير للوجوب والندب على ما هو الظاهر ولعدم اشعاره بالتوقف فى نفى الاشتراك
لفظا او معنى بل للاشعار بعدمه ذكر فى بعض الشروح ان الضمير للاشتراك ولا نعرف معنى انا لا ندرى مفهومه
اصلا وهو الموافق لكلام الآمدى   تقريرا واعتراضا وجوابا اما التقرير فهو انه لما تكرر ذلك وشاع
وذاع ولم ينكر عليهم احد اوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح وان كان احتمال غيره قائما فى كل واحد
واحد واما الاعتراض فهو انا لا نسلم ان الاستدلال كان بهذه الاوامر اذ لعله بغيرها وايضا قد جعلوا كثيرا

من الاوامر دليلا على الندب دون الوجوب وايضا لعلها اوامر مخصوصة علموا كونها للوجوب واما الجواب فهو انا نعلم قطعا ان الاستدلال كان بها لظهورها في الوجوب لا لخصوصياتها وانما تركوا الوجوب عند ظهور قرائن عدم الوجوب والمراد باسجدوا دفع لما عسى يتوهم من ان الكلام في صيغة الامر وما ذكر انما يقوم في ا م ر واشاره الى ان ليس مبنى الاستدلال على كون امر بكل عاما كما توهم الآمدي فذمهم على مخالفتهم للامر يعني ليس الغرض من قوله لا بد كون الاخبار بذلك بل الذم وقد رتبه على مجرد مخالفة الامر المطلق لا على عدم اعتقادهم حقيته ولا على مخالفة امر مقرون بقرائن الوجوب فدل على ان الامر المطلق للوجوب تحصيل من العلم بالذم العلم بالوجوب بناء على انه نفس الوجوب او لازم له وهو لا ينافي توقف الذم على الوجوب نفسه وبهذا يندفع ما يقال ان الوجوب مستفاد من قرينة الذم لا من مطلق الصيغة اذ لو لم يكن المطلق للوجوب لما صح ترتب الذم عليه والثالث وهو ان كون تارك المامور به متوعدا دليل الوجوب ظاهر اذ لا توعد على ترك غير الواجب اتفاقا وانما الخلاف في ان هذا هل يصلح تعريفا للوجوب بل دد مخالف الامر عام يقولون ان الذين يخالفون فاعل فليحذر ان تصيبهم مفعوله وهذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى للحذر عن العذاب او اباحته ومعنى يخالفون عن امره يتركون امتثاله والاتيان بما امر به من قولهم خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه والمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله تعالى او امر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض واذا اوجب على مخالف الامر الحذر عن العذاب كان ذلك تهديدا على مخالفة الامر وهو دليل على كون الامر للوجوب اذ لا تهديد على ترك غير الواجب لا يقال انه مطلق ليس على ما ينبغي لان الاعتراض ليس الا منع العموم فجوابه ان اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم على ان الاطلاق كاف في المط وهو كون الامر المطلق للوجوب خاصة اذ لو كان حقيقة لغيره ايضا لم يترتب الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر وبهذا يندفع ما يقال ان غاية هذه الاستدلال

كون

اى موقوف الا وقف ان الحج

كون الامر حقيقة في الوجوب ولا يلزم منه ان لا يكون حقيقة في غيره الا ان يقال الاصل عدم الاشتراك فيعارض بان ما سبق دليل على انه حقيقة في الندب فلا يكون حقيقة في الوجوب دفعا للاشتراك نعم قد يعترض على هذين الوجهين بان الكلام في صيغة الامر وما ذكر من ترتب الوعيد والتهديد على مخالفة الامر انما يدل على كون لفظ الامر حقيقة فيما يفيد الوجوب خاصة فيكون حقيقة لاحد الاربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد اذ لا نزاع في غيرها مجازا في الباقي اى الثلثة الاخر من الاربعة وذلك الاحد ليس هو الاباحة ولا التهديد ولا الندب فتعين الوجوب وهو قوله ولانه عطف على قوله لانا نجد فيكون دليلا آخر على نفي الندب غير مذكور في المتن وما ذكر من وجه الضعف لا يدفع هذا الدليل واعلم ان هذا الاستدلال احتجاج على غير القائلين بالاشتراك المعنوي والا فلا يلزم من نفي الاشتراك كونه حقيقة لاحد الاربعة فقط وان اريد مطلق الاشتراك فلا نم انه خلاف الاصل بل اللفظي فقط انه اثبات اللغة بلوازم الماهيات وهو باطل لان طريق معرفة الوضع انما هو النقل بطريق التنصيص وتتبع موارد الاستعمال وقد يقال لانه يستلزم نفي الاشتراك بالكلية اذ ما من مفهومين الا ويشتركان في لازم ويجاب بان الكلام فيما اذا لم يوجد دليل الاشتراك بل ابطل ثبوت اشتراك كل مفهومين في لازم يخصهما وقوله تجعلونه باعتباره اى باعتبار الرجحان اللازم صيغة الامر لها اى للوجوب والندب ليس معناه انكم جعلتموه موضوعا لكل منهما بخصوصه حتى يلزم الاشتراك اللفظي بل جعلتموه لها من حيث ان كلا منهما من افراد الرجحان الذي هو الموضوع له مع احتمال ان يكون الصيغة للرجحان المقيد بالوجوب او الندب ولمطلق الرجحان المشترك بينهما فجعلتموها لاحد المحتملين من غير دليل ولقائل ان يقول ان يكون مشتركا بينهما لكان احسن فان قيل هذا الاحتمال منتفاه المستدل عليها وكذلك كونه للمقيد باحدهما حيث قال دفعا للاشتراك والمجاز فان تركه في المتن اختصارا ولان قوله ولا دليل مقيد يغني عنه وبهذا يظهران في الجواب على هذا التقرير ضعفا بخلاف تقرير الشارحين حيث اقتصروا في ابطال اثبات اللغة بلوازم الماهيات على ما ذكرنا فلم يبق اعتذار عن عدم تعرض المص لهذا الجواب

لو ثبت اي كونه موضوعا للشي من المعنا طبقات الباحثين اشارة الى ان العادة تقضي بامتناع ان لا يطلع

ع المتوانين من بحث ويجتهد في الطلب بالادلة الاستقرائية هو ما ثبت في الكتاب والسنة واستدلال

العلماء من كون الاوامر المطلقة للوجوب على ما سبق تقريرها ولا خفاء في ان مرجع ذلك الى النقل الا انه لما لم يكن

صريح النقل منع الحصر واشار بقوله والامارات الى ان ما ثبت به الوضع لا يلزم ان يكون مما يفيد العلم بل يكتفى بالظن

بالظن يعني ان يتبع موارد الاستعمال من الصيغة يدل على ان المقصود بها عند الاطلاق هو الوجوب بمعنى لا يدرك

ظاهره ان معنى التوقف عدم العلم بان وضع الصيغة للمرة او للتكرار او للمطلق من غير دلالة عليهما وقيل معناه التوقف

في مراد المتكلم بناء على الاشتراك لا لانها اشارة الى ان ليس معنى قوله ولذلك يبرا مافهم الشارح من نفي التكرار

اي ولكون التكرار خارجا يخرج المامور عن العهدة بمرة ولهذا يشهد العرف واللغة بل معناه دفع وهم

كونه للمرة بناء على حصول البراءة بالمرة اي ولكونها الطلب لحقيقة المتحققة في ضمن كل من المرة والتكرار يحصل الامتثال

بالمرة لا لكونها للمرة بخصوصها لكن هذا بعينه استدلال القائلين بالمرة مع جوابه وسيجي صريحا فلا معنى لذكره

ههنا ولنا ايضا هذا اقرب من الاول جدا لان مبناهما على القطع بان مدلول الصيغة طلب حقيقة

الفعل من غير التقييد بشي من صفاتها ولا خفاء في ان هذا عين النزاع اذ الخصم يدعي انها الحقيقة المقيدة بالمرة

او التكرار ولهذا اعترض المحقق رحمه الله على الوجهين بانهما باعتبار ما صح من مقدماتهما لا يدلان على عدم

كون الصيغة للمرة او التكرار بل على ان المصدر الذي هو جزء الماهية لا دلالة على ذلك بل على نفس الحقيقة

وهذا غير مفيد ثم استشعر انه كيف يدل على العدم ولا خفاء في احتمالها لهما ولهذا يقيد بكل منهما من غير

تكرار ولا نيابة نقض فاجاب بان المراد الدلالة بحسب الظهور لا النصوصية فهو لا ينافي الاحتمال فيقيد

بما هو له لدفع الاحتمال وبخلاف ما هو له للدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر من غير كالسنة الا

جماع وربط الحكم بالسبب لغة الوقت والشهر فيتكرر بتكررها على ما تقرر في اصول الحنفية

قياس في اللغة وقد يعترض بان البحث ههنا ليس في اللغة بل في افتضاء الامر مطلقا من اي جهة كانت وفساده

اي الصيغة الامر

وافح

وافح لان الكلام في ان صيغة الامر من اي لغة كانت هل تدل على التكرار فاثبات ذلك بالقياس على النهي اثبات

بالقياس اللغة الا ان يثبت قاعدة استقرائية ان كل ما هو للطلب فهو دال على التكرار ومن اين هذا

وثانيا بالفرق بالوجهين احدهما ان المعنى للتكرار وهو توقف انتفاء حقيقة الفعل عليه متحقق في النهي

دون الامر وثانيهما ان المانع عنه وهو تعطل المامورات بل كثير من المصالح متحقق في الامر دون النهي

قالوا ثالثا الامر بالحركة مثلا نهي عن السكون وهو يقتضي انتفاء السكون دائما فيلزم وجود الحركة دائما والجواب

بعد تسليم كون الامر بالشي نهيا عن ضده منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على

الامر الذي هو في ضمنه فان كان دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما منع عن السكون دائما

والامر بالحركة في ساعة منع عن السكون فيها لا دائما وهذا اوضح فقوله كون النهي مبتدا خبره قوله فرع كون الامر

والامر متعلق بالضمني والتكرار خبر كان ولا في التكرار لا خفاء في انه لا مدخل له في الجواب وقد يغير ضمير على

قوله ولولا ذلك اي كونه غير ظاهر في المرة لما امتثل بالتكرار بانه في حيز المنع اذ المرة تحصل في ضمن التكرار اللهم الا ان

يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون الاتيان بمرتين او اكثر مخالفة للامر والجواب انه لولا ذلك

لما كان الاتيان بالفعل في المرة الثانية والثالثة امتثالا والاتيان بالمامور به والعرف يكذبه قوله لما ذكرنا من ان

الامر لا يدل على التكرار لما كان كذلك اي لما عد ممتثلا بالاستمرار مع الاقتصار عليها بل انما عد ممتثلا

بالمرة اذا لم يقتصر عليها بل اشترى كلما دخل والاستغناء بدل دفع لما يقال لعل التكرار فهم من غير

التعليق القائلون بانه لا يتكرر في العلة لا خفاء في بعد ذلك لفظا فلان جعل ضميرها الاول للقائلين

بانه يتكرر في غير العلة والثاني للقائلين بانه لا يتكرر في العلة حال الدلالة عليه ولم يعهد مثله في هذا الكتاب واما

معنى فلانه قد سبق ان التكرار في العلة متفق عليه وانما وقع في ذلك محافظة على كلمة لو فانها انما تستعمل فيما

يستثنى فيه رفع التالي لا وضع المقدم وجمهور الشارحين على ان هذا ايضا دليل للقائلين بالتكرار في غير العلة

[illegible]

اى لما تكور فى الجملة ففى الشرط اولى ولفظ المنتهى صريح فى ذلك سوا كان لها بخصوصها اشارة الى البيان
فايدة قوله من قال المرة برئ عن ان يقول من قال بالمرة تقتضى الفور اى على الفور اما الفعل او العزم
يشير الى ان لفظ المتن اما الفور او العزم محمول على هذا المعنى لاحتمال وجوب التراخى قال امام الحرمين
رحمه الله فى البرهان اما الواقفية فذهب غلاتهم الى انه لو بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون حمه
غرض الآمر هو التاخير وهذا سرف عظيم فى حكم الوقف وذهب المقتصدون الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلا من الاسرار
قطعا وان اخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار ثم قال وما يجمله فالذى اقطع به ان المكلف مهما اتى بالفعل
فانه بحكم الصيغة موقع للمطلوب وانما التوقف فى انه لو اخر هل يأثم بالتاخير مع انه ممتثل لاصل المطلوب
المدلول طلب حقيقة الفعل اى فقط من غير دلالة على الفور او التراخى لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة فانما
نقصد الزمان الحاضر يعنى عند الاطلاق والتجرد عن القراين والا فلا نزاع فى المضى والاستقبال فى مثل قام زيد
وسيقوم وانت طالق غدا اما مطلقا اى اما الاستقبال مطلقا سواء كان عقيب الحال وهو الفور اولا
وهو التراخى واما الاستعمال الاقرب الذى هو الفور وقالوا القضا لم يقل وقالوا رابعا تنبيها على ان الدليلين
لاتحاد ماخذهما بمنزلة الواحد فلا نعيدهما اى التقرير والجواب لانهما مثل ما مر فى افادة الامر
التكرار بلا تفاوت يستلزم تكليف المحال لانه قد وجب على المكلف ان لا يؤخر الفعل عن وقت مع انه
لا يعلم ذلك الوقت الذى قد كلف بالمنع من التاخير عنه واما اشعار اللازم بهذا ايضا عايد الى تكليف المحال
لانه قد لا يفضى الى وقت معين لا يعلم اصلا والمذكور فى الشروح ان ذلك الوقت ليس الا الوقت الذى يغلب على
ظن المكلف انه لا يعيش بعده وانه لو لم يشتغل به لفاته ثم لا بد لذلك الظن من امارة وليست الا الكبر السن
او مرضا شديدا وهو مضطرب اذ كم من شاب يموت فجاءة وكم من شيخ يعيش مدة والا وجب الفور بيان
للعلة الصارفة عن الوجوب وذلك ان الاتيان بالمامور به فى الوقت الذى لا يجوز تاخيره عنه لا يكون

مسارعة

مسارعة واستباقا واعترض الشارح العلامة بان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على وجوب الفور
شرعا خصوصا فيما هو من اسباب المغفرة والخيرات والكلام انما هو فى دلالة الصيغة لغة وجواز
التاخير مشكوك فيه مبناه على ان وجوب التراخى ليس بمحتمل والا فيعارض بان جواز الفور مشكوك ثم لا يخفى
ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يلايم ما مر من مذهب الامام وهو التوقف فى الفور لغة وحصول الامتثال
بالمبادرة على ان وجوب المبادرة ينافيها قال الذى اقطع به ان المكلف مهما اتى بالفعل فانه بحكم الصيغة
المطلقة موقع المطلوب واجاب العلامة رحمه الله بان هذا الكلام منه ليس على اطلاقه لانه قال قبيل هذا
الذى يجب القطع به ان من بادر عد ممتثلا ومن اخر عن اول زمان الامكان لا نقطع فى حقه بموافقة ولا مخالفة
فان اللفظ صالح للامتثال والزمان الاول وقت له قطعا وما وراءه لا تعرض له لاختلاف الاضافة فان
الامر مضاف الى الشئ والنهى الى ضده ولا فى اللفظ لان صيغة الامر افعل وصيغة النهى لا تفعل — وانما النزاع فى الاوامر
الجزئية المتعينة ولهذا قيد الشئ بالمعين ليدل على ان الكلام فى الجزئيات بمعنى انها يصدق عليه انه امر بشئ هل يصدق
عليه انه نهى عن ضده او يستلزمه بطريق التضمن او الالتزام قال الشارح العلامة معنى قولهم الامر بالشئ
بعينه نهى عن ضده انه نفس النهى وقولهم بعينه عايد الى الامر لا الى الشئ على ما توهمه المحقق فصرح بجعله صفة الشئ
ولا يظهر له فايدة وكانه احتراز عن مثل افعل شيئا فانه لا ضد لهذا المطلوب او لانه ليس نهيا عن ضده اذ كان
لان كل ما يلابسه يكون شيئا وقيل فايدته الاحتراز عن الامر بالضدين على سبيل البدل فانه ليس نهيا عن ضده
وقيل ثم لم يجعل قولهم بعينه عايدا الى الامر ليطهر ان ليس الامر نفس النهى بل المعنى انهما حصلا بجعل واحد كما فى قولهم
الامر بالشئ امر بمقدمته اى حصلا بجعل واحد لم يحصل كل منهما بامر على حدة وكان فى قول الشارح ما هو فى المعنى بمثابة
ان يقول لا تسكن اشارة الى هذا المعنى ولا يتضمنه اى لا يدل عليه ولا يستلزمه نفس النهى عن ضده
هم قائلون بالكلام النفسى فيعنون ان طلب الفعل هو بعينه طلب الكف عن اضداده على الوجهين اى

على انه نفسه او مستلزم له واعترض توجيهه لانه اسفاء اللازم و حصول القطع بطلب حصول الفعل مع الذهول
عن الضد و انما يصح لو اريد الضد الخاص الذى هو جزئى من جزئيات ما لا يجامع المامور به كالقعود بالنسبة الى القيام
اما لو اريد الضد العام اعنى احد الاضداد لا على التعيين فلا اذ الطالب انما يطلب الفعل اذا علم ان المامور متلبس بضده
العام لا بالفعل نفسه والعلم بعدم تلبسه بالضد مستلزم لتعقل الضد وتوجيه الجواب انه يجوز ان يذهل عن الضد
العام ايضا ضرورة نجد من انفسنا وما ذكرتم لا يدفعه لان الامر طلب الفعل فى المستقبل وهو لا ينافى التلبس به فى
الحال حتى يفتقر الى العلم بتلبس المامور بالضد العام ولو قدر ان الطلب يتوقف على عدم تلبس المامور بالفعل
وعلى كفه عنه فالكف امر واضح يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم بتلبس المامور بشئ من اضداد الفعل فلا يستلزم
تعقل الضد هذا اذا اريد بالضد العام احد الاضداد مثلا اما لو اريد الكف عن الفعل وتركه بمعنى ان الطالب لا بد
ان يعلم ان المامور متلبس بالكف عن الفعل و هذا مستلزم لتعقل الكف الذى هو الضد العام فمعنى قوله فالكف
واضح انه لا خفاء و لا نزاع فى ان الامر بالشئ نهى عن تركه والكف عنه و لا معنى للاحتجاج على ذلك اذ كون الامر بالقيام نهيا
عن ترك القيام اظهر من ان يخفى فظهر ان الاعتراض منع لمقدمة الدليل والجواب دفع له لا كلام على السند وليس لا
عتراض معارضة لا فى الدليل لتعيين المقدمة دون الدعوى ولا فى المقدمة التى يدعى المستدل كونها ضرورية و الشارحين
فسروا الضد العام بترك المامور به والكف عنه وجعلوا الاعتراض منعا لاستفاء اللازم ولما ذكر فى بيانه والجواب
منعا لمقدمات السند ومعنى قوله ولو سلم فالكف واضح انه لو سلم ان الضد العام معلوم للامر فالكف واضح انه ليس
بمعلوم له ثم اعترض بعضهم بان كلا الجوابين لا يتحقق بدون الكف عن الضد العام لانه طلب الفعل مع المنع عن تركه و هذا خبط
يظهر بادنى تامل ولان كل متغايرين مبنى على اصطلاح الفلاسفة ان ما لا يكون نفس الشئ فهو غيره واما على
اصطلاح المتكلمين فيجوز ان لا يكون نفسه ولا غيره فلا يكون مثلا و لا ضدا و لا خلافا والصفة عندهم تنقسم
الى نفسية لا تفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود ونحو

ذلك وقد يعبر عنها بما يدل على الذات دون معنى زائد والى معنوية تفتقر الى تعقل امر زائد ويدل على معنى زائد على الذات
كالحدوث والتحيز للانسان وقد يعبر عن صفات النفس بالذاتيات بالمعنى المذكور لا بمعنى الاجزاء الماهية والا اى وان
لم يثبتا فيها بانفسهما بان لا يثبتا فيها او يثبتا فيها لا بانفسهما فمختلفان وهما يجتمعان اى فى محل واحد ضرورة انه يتحقق
فى الحركة الامر بها والنهى عن السكون الذى هو ضدها وبهذا يسقط ما ذكره العلامة رحمه الله من انه ان اريد الاجتماع
فى محل فممنوع او فى النفس او اللفظ فالتضاد لا ينافيه ومع خلافه لا دخل له فى البيان الا ان الخاصة المشهورة
للمتنافيين هو جواز اجتماع كل مع ضد الآخر ومع خلافه فكان يجوز اى فيلزم جواز الامر بالحركة مثلا مع ضد
النهى عن السكون وهو الامر بالسكون فيلزم الامر بالحركة مع الامر بالسكون اى تحرك واسكن ومثله يعد فى العرف تناقضا
ويكون تكليفا بالجمع بين الضدين وهو محال اذ لو اعتبر كل فى زمان لم يكن ذلك اجتماعا والتقدير بخلافه هو طلب ترك
ان قولك الامر بالشئ نهى عن ضده معناه قولك هو طلب لترك ضده لان النهى عن الشئ طلب تركه فاما ان يريد ان الامر بالحركة
مثلا طلب للكف عن السكون او طلب الاتيان بضد السكون وهو الحركة فالموصول اعنى الذى هو نفس الفعل صفة
ضد ضده فمنع ما ادعى اى القاضى انه لازم الخلافين فيه اشارة الى ضمير عليه للقاضى يعنى ان هذا المعنى لازم الخلافين
عنده وفى زعمه لان الخلافين قد يكونان متلازمين مبنى على انه لا يشترط فى التغاير جواز الانفكاك وايضا فقد
يكون عطف على قد يكونان متلازمين و هذا سند آخر لمنع لزوم جواز اجتماع كل من الخلافين مع ضد الآخر وهو ان
كلا من الخلافين قد يكون ضدا لضد الخلاف الآخر فلا يجب جواز اجتماعه معه لامتناع اجتماع الضدين ولما توهم
استبعاد ان يكون الشئ ضد الشئ و لخلافه ازال ذلك بانه لا يبعد كون الشئ ضد الامر و لضده كالعلم للشك و
الظن والسواد للبياض و الحمرة فلان لا يبعد كونه ضدا للشئ و لخلافه اولى و بهذا يندفع اعتراض الشارحين
بان الظن والشك ليسا خلافين بل ضدين فلا يصلح هذا تمثيلا لكون كل من الخلافين ضد ضد الآخر ولئن لزمه
اى بترك ضده فعل ضد ضده المامور به و ضد ضده عين المامور به كما صرح به حيث قال ان فعل السكون

مثلا عين ترك الحركة صار النزاع لفظيا لاتفاق من له ان الامر بالشئ نهي عن ضده اي منع من ترك الفعل بمعنى انه جزء له
لانا نقول ليس هذا مذهب القاضي بل مذهب التضمن القاضي ايضا انما ذكره لبعد العهد بواسطة طول الدليل
الاول وحاصل هذا ان كل فعل فهو ترك ضده فطلبه طلبه ولا معنى للنهي عن الشئ سوى طلب تركه ولا خفاء في ان هذا
انما يتم في مثل الحركة والسكون مما يكون احدهما عدما للآخر بخلاف الاضداد الوجودية وما هو اي الفعل الكف
يذم عليه ههنا اي في امر الايجاب الا الكف عن المامور به او ايقاع ضد المامور به والذم بايهما كان من الكف وفعل
الضد هو اي ذلك الذم يستلزم النهي عنه اي عن ايهما كان وفيه اشارة الى ان معنى التضمن ههنا الاستلزام
قوله لانه اي الذم معناه اي معنى النهي بمعنى ان المنهي ما يذم فاعله والا فحقيقة النهي طلب الكف عن الفعل الجواب
بعد ان النزاع انما هو في ان الامر الايجابي هل يستلزم بحسب مفهومه النهي عن الضد لزوما عقليا لا بدليل من
خارج ونحن لا نم ان الذم على الترك من اللوازم العقلية للامر ولو سلم فلا نم انه الذم على العدم المحصوص ولو سلم
فلا نسلم ان كل ما يذم عليه فهو منهي عنه وانما يكون لو كان فعلا لا كفا فان النهي طلب كف عن فعل لا عن الكف ولو
جعلنا الكف عن المامور به منهيا عنه كان النهي طلب الكف عن ذلك الكف وهذا الذي يحقق الاشارة الى ان قوله والا
معناه وان لم تكن هذه المنوع وتم دليلكم للزم في كل امر تصور الكف عن الكف عن المامور به لما ان كل امر يستلزم
النهي عن الكف عن المامور به والنهي عن الشئ عبارة عن طلب الكف عنه ولا بد في الطلب من تصور المطلوب ثم
لا يخفى ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما ينتهض في امر الايجاب دون الندب على الرايين في ان المطلوب بالنهي
هو الكف عن الفعل او نفي الفعل وهي باطلة بجميع ما ذكر ثم الا انه معال في بيان بطلان كونها خلافية انه يلزم
جواز ان يجتمع النهي عن الشئ مع ضد الامر بضده وهو النهي عن ضده وهذا تناقض وتكليف بالمحال وفي الجواب
عنه انا لا نم ان اجتماع كل مع ضد الآخر وخلافه لازم للخلافين ولا ينافي الاستفسار والترديد المذكورين
اذ لا معنى لقولنا النهي عن الشئ امر بضده سوى انه طلب لفعل ضده فليتامل لانه لا يكون تركا له اي ان

فعل

[illegible]

فعل غير الضد لا يكون تركا للفعل فترك الفعل فعل احد اضداده فالنهي وهو طلب ترك الفعل طلب لفعل احد اضداده
وهو معنى الامر بالضد واعترض الشارح العلامة بان هذا بعينه هو المتمسك الثاني للقاضي الا انه في حالة جزئية دون هذا
فاشار المحقق رحمه الله الى دفعه بان ذلك لا يفتقر الى هذه المقدمات والى كون الترك فعلا بل يكفي ان السكون عدم
الحركة فالنهي عن الحركة طلب لعدمها وهو معنى الامر بالسكون لزم ان يكون الزنا واجبا لا يخفى ان ذلك انما يلزم
لو اريد انه امر بجميع اضداده واما لو اريد انه امر بفعل احد اضداده على ما يشير اليه تقرير الشبهة فلا وسنشير الى
جوابه فيحصل الثواب بها الخ اشارة الى دفع ما يقال لعل هذا القائل يلتزم كون مثل هذه المحرمات واجبا
حراما من جهتين اذ ما من مباح الا وهو ترك حرام فان قيل هذا بعينه دليل الكعبي على ان المباح مامور به لا
تعلق له بما ذكرنا من الدليل على ان النهي عن الشئ امر بضده قلنا قد سبق انه لا مخلص من دليل الكعبي الا بان ترك الحرام
ليس نفس فعل المباح غايته انه لا يتم الا به وما لا يتم الواجب الا به لا يلزم ان يكون واجبا على ما مر واذا جعلنا ترك الشئ
نفس فعل ضده وكل مباح ضد للحرام كان ترك الحرام نفس فعل المباح فيلزم وجوبه وقد بين بطلان ذلك في بحث الحكم
واعترض الشارح العلامة رحمه الله بان الالزام بمثل وجوب الزنا ونفي المباح وارد على القول بكون الامر بالشئ
نهيا عن ضده لاستلزامه حرمة الصلوة من حيث انها ترك الحج وبالعكس وحرمة المباح لكونه تركا لضده الواجب فلا
وجه للتخصيص والجواب ان هذا ليس الزاما على ان النهي عن الشئ امر بضده بل على المقدمة القائلة بان ترك الشئ
نفس فعل ضده حتى لو اقتصر الطاردون على متمسك القاضي لم يرد عليهم ذلك وليس في مقدمات القول بان
الامر بالشئ نهي عن ضده ان كل فعل شئ فهو ترك لضده حتى يلزمهم حرمة الواجبات والمباحات المضادة له وتحقيق
ذلك انه اذا لم يقل بهذه المقدمة لم يصدق ان الزنا ترك اللواطة والصلوة ترك للزكوة والمباح ترك للحرام او الواجب
فليتامل وسيتحقق ذلك في كلام الفاضل من الطرد والعجب انه التزم ذلك وقال انه اكتفى بالبيان في احدهما
والا فهو لازم عليهما جميعا واما ما لثا حاصله انا لا نم ان النهي طلب الترك الذي هو فعل الضد بل هو

طلب الكف من الفعل وهذا وان استلزم الاشتغال بضدٍ ما لكن لا يصدق في ضد معين عليه لا اضداده الجزئية انه وجب فلا يصدق ان النهي عن الشيء امر بشيء من اضداده المعينة على ما هو المبحث فقوله الذي هو المراد من جهة المعنى لوجوب ضدٍ لكن لشكره بحمله على البدل ولا نزاع حينئذ في المعنى بل لا منع لجعله مبحثا يطلب بالدليل لان كون الامر بالشيء منعا عن تركه والنهي عن الشيء الزاما لتركه اظهر مما ذكروا من المقدمات الا باحد اضداده يشير الى انه يكفي في انتفاء الشيء ثبوت ضدٍ واحد له بخلاف ثبوت الشيء فانه يفتقر الى انتفاء جميع اضداده ونقول قد مرّ في بيان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده وهو ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنهي عن الشيء ايضا يستلزم الامر باحد اضداده كما ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن جميع اضداده ولما كان الجواب بمنع ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما صرح به في المنتهى ظاهرا تركه الى الالزام الفظيع ونفي المباح تنبيها على انه يرد على القول بتضمن النهي عن الشيء الامر باضداده البتة ولا يرد على القول بكون النهي عن الشيء امرا بضده الا اذا تمسك بان ترك الشيء فعل لاحد اضداده واعتراض الشارح العلامة بان هذا انما يلزم لو كان النهي عن الشيء مستلزما للامر بجميع اضداده واما باحد الاضداد على ما صرح به المستدل فلا ظاهر الورود ويمكن الجواب بان المراد بالوجوب اعم من المعين والمخير فيلزم ان يكون كل من الزنا واللواطة واجبا مخيرا مثابا عليه اذا ترك احدهما الى الآخر على قصد الامتثال والاتيان بالواجب ويلزم ان يكون كل مباح متعلقا للوجوب المخير وهو المعنى بنفي المباح واما اعتراضه بانه لا جهة للتخصيص اي دا عيا اليه بل يرد الالزام الفظيع بحرمة الواجبات ونفي المباح على القول بكون الامر بالشيء متضمنا للنهي عن الضد فليس بوارد لان الامر بالشيء انما يستلزم ترك اضداده عند الاتيان به لا في جميع الاوقات فالامر بالصلوة يستلزم منع الواجبات والمباحات المضادة له لا مطلقا بل في حال اداء الصلوة وهذا لا يستلزم تحريمها ليلزم حرمة الحج مثلا ونفي المباح بخلاف النهي فانه يستغرق الاوقات ولهذا جعل الالزام الفظيع احد اسباب الفرار من الطرد وكذا نفي المباح وتحقيقه ان الزام الشيء في وقت ما يستلزم كونه واجبا مامورا به والمنع عنه في وقت ما لا يستلزم

كونه حراما منهيا عنه بل ربما يكون واجبا او مباحا كالحج والاكل الممنوع عنه في الصلوة وبهذا يسقط اعتراضه على جعل الامرين سببا للفرار من الطرد بانه يلزم على القول بكون الامر بالشيء نهيا عن ضده او متضمنا له نفي المباح وحرمة مثل الصلوة والحج وحاصله انه كما ان النهي يستلزم وجوب المحرمات والمباحات المضادة للمنهي عنه كذلك الامر يستلزم حرمة الواجبات والمباحات المضادة للمامور به والفارق لم يتنبه لذلك لم يقولوا بان النهي عن الشيء امر بضده اي لا بطريق كونه عينه ولا بطريق تضمنه اياه فلا يكون امرا بالضد ولا متضمنا له لان الامر طلب فعل غير كف وطلب النفي والعدم لا هو ولا متضمنه بخلاف الامر فانه طلب الفعل مع المنع عن الترك فيتضمن النهي الذي هو طلب الترك بل ربما يكون طلب الفعل طلب ترك اضداده او متضمنا له نعم قد يمنع ان طلب النفي لا يستلزم طلب فعل هو احد اضداد المنهي عنه اذ لا يتصور ترك الفعل من غير اشتغال بفعل ما من حركة او سكون ولهذا لا يصح لا تفعل شيئا ما لكونه تكليفا بالمحال واما ما يقال من ان النهي على تقدير كونه طلب نفي الفعل لا يكون امرا بالضد لان النفي المحض لا ضد له فغلط لان المراد ضد الفعل المطلوب نفيه لا ضد النفي وهو ظاهر وسواء الترك فعل لانه المقدور الذي يذم عليه دون النفي الصرف فاستلزم اي امر الايجاب النهي عن فعل ينافي المامور به هو ترك المامور به اذ لا ذم بما لم يذم عليه لانه معناه كما سبق ولا نعني بضد الفعل الا فعلا ينافيه والحاصل ان الامر طلب فعل غير كف مع المنع عن تركه والذم عليه وهو حقيقة النهي عن الترك الذي هو ضد المامور به والنهي طلب كف عن فعل مع المنع عن الاتيان به والذم عليه وليس في هذا طلب فعل غير كف مضادٍ للمنهي عنه كما يقال ان الامر طلب فعل غير كف والنهي طلب فعل هو كف فكما لا يمكن استلزام الثاني الاول لا يمكن استلزام الاول الثاني فلا يكون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده فليس بشيء لان امر الايجاب ليس مجرد طلب فعل غير كف بل مع المنع عن تركه بخلاف امر الندب فانه لا ذم فيه على الترك ولا يظهر سبب آخر يوجب الحكم باستلزامه النهي عن ضد المندوب فخصص الحكم بامر الايجاب

اي الامر بهذا اي الزم من الاستثناء ان لا يكون امر الندب فلا يستلزم النهي عن ضده هو فعل

ـه فيظهر دليل تحريمه كما واعترض العلامة رحمه الله بان القائل باستلزامه النهي عن الضد لا يريد نهي التحريم بل نهي
الكراهة فلا يضر عدم الذم على الترك وظاهر ان ندب الشيء يستلزم كراهة تركه وهو فعل مضاد له منهي
عنه نهي الكراهة ولا خفاء في انه حينئذ يرجع النزاع لفظيا كما سبق واما ما يقال ان الفعل اذا كان مندوبا كان ضده
المذموم لتركه مرجوحا وترك المرجوح مطلوب فيجوز ان يكون ضد الفعل المندوب منهيا عنه فيكون امر الندب
مستلزما للنهي عن ضده فلا يخفى فساده   وللزوم عطف على محذوف كانه قال لاول الامرين للاخيرين وهو كذا
وللزوم ابطال المباح تعريض بالعلامة ومن تبعه ان ليس المراد ان امر الايجاب يستلزم ابطال المباح بخلاف امر
الندب اذ الاول يستلزم حرمته والثاني كراهته فيستلزم ابطاله بل المراد ان ابطال المباح خلاف الاصل
فالتزم في امر الايجاب الذي هو اقل من امر الندب تقليلا لمخالفة الاصل ولا يعارض بان اضداد الواجبات
اكثر لانه محرم وفي بعض الشروح ان الموجب لابطال المباح لزوم المنع من ترك ما هو ضد للمنهي عنه وفي امر الندب
ليس كذلك ولما كان فساد هذا الكلام سيما كلام العلامة رحمه الله في غاية الوضوح بينه الشارح المحقق بحمد الله
بقوة رايه واستقامة فكره بيانا يرتضيه العقول وان افترى عن ضعف في الاصول وحاصله ان اوامر الندب
تستغرق الاوقات فلو استلزمت كراهة اضداد المندوبات بطل بالكلية المباحات المضادة لها بخلاف
اوامر الايجاب فانها انما تمنع المباحات المضادة للواجبات في وقت لزوم الاداء خاصة وتبقى في غير ذلك
الوقت مباحة فلا ينتفي المباح بالكلية   حصول الامتثال به لا خفاء في ان الاجزاء صفة الفعل المامور به بخلاف
الامتثال او سقوط القضاء فلا يكون هو اياه فزاد لفظة به ليصح وبصيغ المعنى ان معنى كون الفعل مجزئا حصول الا
متثال به او سقوط القضاء به واذا اعتبر ما في المتن وهو اسقاط القضاء لم يحتج في الكلام الى هذا التقدير
والمختار انه اي اتيان المامور به يستلزمه اي الاجزاء المفسر بسقوط القضاء   فساقط لا يخفى ما فيه من لطف
الايهام اي فكلامه ساقط او فالقضاء ساقط قطعا فيكون كلامه باطلا   لم يعلم امتثال ابدا بل يعلم بالامتثال

الخروج عن العهدة بحيث لا يبقى عليه تكليف بذلك الفعل اذ لو اديته الاتيان بالمامور به على وجهه لم تفح الملازمة
اصلا بل لم يكن للكلام معنى وعلى هذا لا يرد ما يقال ان تحقق الامتثال لا ينافي توجه التكليف ووجوب الفعل عليه
قضاء كالصلوة فاقد الطهورين نعم يمكن منع الاتفاق والقطع بانتفاء اللازم فان مذهب عبد الجبار وهو انه قد ادى
الواجب واتى بالمامور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه عن العهدة قال لا يمتنع عندنا ان يامر الحكيم ويقول اذا فعلته
اثبت عليه واديت الواجب ويلزمه القضاء مع ذلك وهذا مشعر بان ليس النزاع في الخروج عن العهدة الواجب بهذا
الامر بل في انه هل يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر اخر ولا خفاء في ان الماتي به ثانيا لا يكون نفس
الماتي به اولا بل مثله فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا يتم الدليل القائل انه قد لا نسلم ان القضاء عبارة عن استدراك
ما قد فات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل ما وجب اولا بطريق اللزوم   فهذا واجب مستانف بامر مجدد وتسمى
قضاء للمشابهة بهذه القضاء في كونه مثل الاداء ولا يخفى ان هذا بعيد اذ لم يعهد للعجز في غير الاداء والقضاء ولو سلم فيمكن
ان يقال بذلك في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة قطعا فبطل الاحسن ان يقال انه مامور بطهارة يقينا او ظنا لا بيقين
خطائه فقلنا فيلزم عدم تبين الخطاء ظهور اثمه لتركه المامور به   والجواب واضح توجيهه انه ان اريد بالقضاء
قوله لكان اتمام الحج الفاسد مسقطا للقضاء قضاء الحج المامور به اولا فلا نسلم الملازمة وانما يلزم لو اتى بالمامور به على
وجهه وان اريد قضاء الاتمام فلا نسلم انتفاء اللازم وهو ظاهر واما ما وقع في الشروح من ان المراد انه واضح ان لا بد
من المماثلة بين الاداء والقضاء وان لا مماثلة بين الحج الفاسد والحج الماتي به في السنة الاتية فلا يكون قضاء له
او واضح انه ليس قضاء لما كان واجبا عليه في السنة الاولى بل لما فات من مصلحة الحج الخالي عن الفساد او واضح انه
ليس بقضاء لكونه في وقت الاداء لان وقت الحج جميع العمر او اتمام الفاسد واضح في كون المامور به ههنا ليس بقضاء
للسنة الاولى لانه اتمام وهذا اتمام فكذا الصلوة في ثاني الحال لا يكون قضاء فلا يخفى ما فيه   فيتقدم على الوجوب
لان الكلام في اوامر الشرع فغرضه هو المتقدم   في وقت معين لان ما لم يتعين وقته لم يتصور قضاؤه اللهم الا

على اى من يجعل الامر للفور وفى التحقيق من قبيل تعيين الوقت فلو ثبت قضاء احترز عن مثل الجمعة والخطبة
اذ لا قضاء لها بل للظهر اذ الوجوب احق لانه اقتضاء مع المنع من النقض وفى هذا رد لما فى الشروح من انه
لا منع للوجوب سوى الاقتضاء والحق ان منع الاقتضاء دلالته عليه واستفادته منه بوجه من الوجوه من مفهوم الا
اقتضاء يريد بالاقتضاء مفهومه اللغوى من اقسام المنطوق والمفهوم لا الاصولى الذى هو احد اقسام المنطوق
على ما سيجئ لان نفيه لا يستلزم نفى الدلالة مطلقا وللخصم اعتراض على الوجوه الثلثة الا ان الاول مدفوع لانا لا
ندعى اقتضاء خصوص يوم الجمعة بل القطع بانه لا تعرض لغير يوم الخميس ولا دلالة من ضرورة المامور به يعنى ان
المامور به فعل يأتى به المكلف فبالضرورة يكون فى وقت وليس الوقت من ذاتياته حتى يكون اختلاله مؤثرا فى سقوط
وحاصل الجواب ان المامور به فعل واقع فى ذلك الوقت فايقاعه فى ذلك الوقت مامور به فعند اختلاله لا يبقى المامور به و
تقرير الشروح ان الوقت ليس من فعل المكلف بل هو ضرورة فلا يكون مامورا به لان الامر لا يتعلق الا بفعل المكلف فاختلاله
لا يؤثر فى سقوط المكلف به لما تقدم مشعر بان نسخته ورد بالمنع بما تقدم على ان ما تقدم سند المنع وفى
بعض النسخ وبما تقدم بالواو اى رد بمنع كونه كاجل الدين كيف والتاخير عن وقت الاداء اثم وعن اجل الدين ليس
باثم وبان الكلام فى المقيد بوقت لو قدم الفعل عليه لم يعتد به ولا كذلك اجل الدين ولا قضاء فى ان هذا الابتناء
على ما سبق من ان القضاء هو الذى فعل بعد وقت الاداء وان الاداء هو الذى فعل فى وقته المقدر له اولا من
غير استدراك لخلل لان لا يكون استدراكا لمصلحة فايتة واعلم ان الاختلاف فى انا اذا تعقلنا صوما مخصوصا وقلنا صوموا
يوم الخميس فقد تعقلنا امرين وتلفظنا بلفظين واما ان المامور به هو هذان الامران او شئ واحد يصدق عليه
ويعبر عنه باللفظ المركب عنهما مثل صوم يوم الخميس مثلا فمختلف فيه فمن ذهب الى الاول جعل القضاء بالامر
الاول لان المامور به شيئان فاذا انتفى احدهما بقى الاخر ومن ذهب الى الثانى جعل القضاء بامر جديد لانه ليس
فى الوجود الا شئ واحد فاذا انتفى سقط المامور به ثم اختلافهم فى هذا الاصل وهو ان المطلق والمقيد بحسب

الوجود شيئان او شئ واحد يصدق عليه المعنيان ناظر الى الاختلاف فى اصل آخر وهو ان تركب الماهية من
الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج ام بمجرد العقل فان قلنا بالاول كان المطلق والمقيد شيئين
لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان قلنا بالثانى وهو الحق كانا بحسب الوجود شيئا واحدا الامر بالامر بالشئ
سواء كان بلفظ الامر كقوله عليه السلام مروهم بالصلوة او بصيغته كما فى قول الملك لوزيره قل لفلان افعل
كذا وقد سبق الى بعض الاوهام ان المراد هو الاول فقط لانه امر لعبد الغير بل هو الظاهر ولما صرح فى المنتهى
بقوله مر عبدك بان يتجر فى مالك ذهب الشارح العلامة رحمه الله الى ان امر غلام الغير بان يتجر فى مال سيده من غير
اجازة من السيد تعد والظاهر انه اراد ان الامر بالظلم ظلم وتعد لكان مناقضا لانه بمنزلة قولك للعبد انت مامور
بهذا ولست بمامور وهذا واجب عليك وليس بواجب وما يقال ان التناقض انما يلزم لو تساوت الدلالتان
وليستا كذلك لاختلافهما منطوقا ومفهوما ليس بشئ لانه لا مدخل لذلك فى لزوم التناقض غاية ما فى الباب انه يترجح
احدهما بقوة دلالته على ان هذا ليس اختلافا بالمنطوق والمفهوم بل بالذات وبالواسطة وليس الغرض امر
اى امر الله وامر الملك اضافة الى الفاعل او امر الرسول وامر الوزير اضافة الى المفعول بالامر اى بامر الرسول
او الوزير من قبل نفسه فالمطلق الفعل الجزئى اى الحقيقى لانه المتحقق من الاعيان الممكن لا المستحيل كالضرب
الذى لا يكون فيه حركة مثلا وكالضرب الجزئى الذى هو محض صورة جزئية ذهنية المطابق للماهية اى يصدق عليه
الضرب صدق الكلى على جزئياته لا الصورة العقلية الجزئية من حيث قيامها بعقل جزئى وبالجملة فرد من الافراد الممكنة
لتلك الماهية لا نفس الماهية المشتركة الكلية يكون مشخصا جزئية اشارة الى ان المراد الجزئى الحقيقى ليندفع
الاعتراض بان الشئ قد يكون جزئيا وكليا معا كالاجناس والانواع المتوسطة على الجزئى المقيد وصف كاشف
ومؤكد لا مخصص والمراد المقيد تقيدا ما من غير تعيين واعلم ان يشير الى ان مبنى كلام الغزالى على عدم تحقق
معنى الماهية الكلية وعدم الفرق بين الماهية المطلقة بمعنى عدم اشتراط قيد ما والمطلقة بمعنى اشتراط الاطلاق

وعدم التعدد وكشفه ان الماهية قد توخذ بشرط ان يكون مع بعض العوارض كالانسان بقيد الوصف فلا يصدق
على المتعدد وبالعكس وكالمقيد بهذا التشخص فلا يصدق على فرد آخر وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء
ولا ارتياب في وجودها في الاعيان وقد توخذ بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط
لا ولا اخفاء في انها لا توجد في الاعيان بل في الاذهان وقد توخذ لا بشرط ان يكون مقارنة او مجردة بل مع تجويز
ان تقارنها العوارض وان لا تقارنها ويكون مقولا على المجموع حال المقارنة وهي الكلي الطبيعي والماهية
لا بشرط شيء والحق وجودها في الاعيان لا من حيث كونها اجزاء من الجزئيات المتحققة على ما هو راي الاكثرين بل من حيث انه
يوجد شيء يصدق هي عليه ويكون عينه بحسب الخارج وان تغايرا بحسب المفهوم ولهذا زيادة تدقيق اوردناه في
موضعه واذا تحقق هذا فنقول يجوز ان يكون المطلوب هي الماهية من حيث هي لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية وان
كانت لا تنفك في الوجود عن احدهما وهي لا تستحيل وجودها لان الكلية المنافية للوجود العيني ليست قيدا فيها ولا شرطا
لها فلا يلزم ان يكون المطلوب هو الجزئي من حيث جزئيته كما ذكره المصنف ولا المشترك بالمعنى الذي يقابل الجزئي ولا
يصدق عليه كما فهم الخصم بل المطلق يصدق على المتشخص والمتعدد فان قيل الكلية والجزئية متنافيان
فعدم اعتبار احدهما يوجب اعتبار الآخر لئلا يلزم ارتفاع النقيضين قلنا عدم اعتبار النقيضين غير
ارتفاعهما واللازم هو الاول والمحال هو الثاني يرجع الى الاول اي يجعل عبارة عنه واشارة اليه بناء على ان اصل
اللام هو العهد فالمصنف جعل المانع العادي شاملا للتعريف خلافا للآمدي حيث قال ان كان قابلا للتكرار فان
كانت العادة تمنع من تكريره او كان الثاني منهما معرفا فلا خلاف في انه للتاكيد واحترز بقوله ان كان قابلا للتكرار
عن مثل صم هذا اليوم صم هذا اليوم فانه لا خلاف في كونه للتاكيد ولو بالعطف ولم يتعرض له المصنف لظهوره ولو
لا ان المانع العادي متعارف فيما يمكن عقلا لكان مثل هذا مندرجا تحته لان التاسيس اكثر يعني بالنظر
الى نفسه واما في التكرير فالتاكيد اكثر كما سيجيء وقد يرجح التاسيس بانه اصل والتاكيد بانه فرع وبان وضع الكلام

للافادة

للافادة دون الاعادة التي هي الاصل صفة براءة الذمة والمراد براءة الذمة عن المرة الثانية واما مرجحة
فيما صل على التعدد بعين ولذا قال الآمدي ان في العمل بهما تكثير مخالفة الاصل وقوله الى مخالفة الظاهر اشارة الى ان مخالفة
الاصل مخالفة للظاهر وقال الآمدي هذا معارض بما يلزم في التاكيد من مخالفة ظاهر الامر من الوجوب او الندب او المشترك
بينهما للقطع بانه ليس ظاهرا في التاكيد واذا تعارض الترجيحان بقي التاسيس سالما مع ما فيه من الاحتياط لاحتمال
الوجوب في نفس الامر واعترض عليه بان ترجيح التاسيس معارض بما سبق من ترجيح التاكيد بكون التكرير
فيه اكثر نعم لو قيل تعارضت التراجيح فبقي الاحتياط سالما لكان وجها من تعريف مثل صل ركعتين صل
ركعتين او غيره مثل اسقني ماء واسقني ماء وقع التعارض بين العطف المقتضي للتاسيس والتكرير والمانع
العادي الملائم للتاكيد مباحث النهي اقتضاء كف احترز بالكف عن الامر وبقيد الاستعلاء عن الدعاء
والالتماس قال الشارح العلامة رحمه الله والجواب عن لزوم كون مثل كف عن الزنا نهيا هو ان المراد كف عن فعل هو ماخذ
اشتقاق المقتضي وقد سبق للمحقق رحمه الله في بحث الوجوب والتحريم ما نسبه الى اختلاف فيهما باختلاف الحيثيات
والاعتبارات وان مثل كف عن الزنا باعتبار الاضافة الى الكف امر والى الزنا نهي من تعريف وغيره وقد عرفت
اي ما عدا اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء كلام مرتب عند المتكلم وهي سبعة فكذا مقابلها فالاربعة مذكورة في
الشرح والثلاثة الباقية خبر عن العقاب على الفعل خبر عن استحقاق العقاب على الفعل ارادة ترك الفعل والا
عن اقتضاء ما مر في باب الامر مثل ان المنهي مشتق من النهي فيجيء الدور وان الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف
النهي وانه يرد التحقير ونحوه والمبلغ هو الحاكي والادنى وان اخذ المنهي في تعريف النهي دور وان فيه تهافتا
وانه يستلزم ترك المنهيات كلها بان له صيغة يعني بان لاقتضاء الكف على سبيل الاستعلاء صيغة
تخصه بمعنى انها لا تستعمل في غيره او مشتركة اي لفظا بين التحريم والكراهة او للمشترك اي موضوعة
للقدر المشترك بينهما وهو طلب الكف استعلاء او موقوفة اي متوقف فيها بمعنى لا ندري انها لاي معنى

وضعف   وفي تقدم الوجوب قد يتوهم انه عطف على قوله في ان حكمها وليس كذلك بل هو ابتدآء كلام كما في
المتن والظرف متعلق بقوله نقل الاسناد والمعنى ان تقدم التحريم على صيغة افعل كان عند البعض قرينة
على انها للاباحة كما سبق من ان القايلين بكون صيغة افعل للوجوب قد اختلفوا فيها اذا وردت بعد الحظر
فذهب الاكثرون الى انها للاباحة واما في النهي فنقل الاستاذ اجماع القايلين بكون لا تفعل للتحريم على انها قبل
الايجاب وبعده سوآء في كونها للحظر وان ليس تقدم الايجاب قرينة كونها للاباحة كما قالوا في الامر بان صيغته
بعد الحظر للاباحة فقوله ولم ينقل معناه وقال لم ينقل لما انه اي النهي بعد الوجوب للاباحة كما قال الاكثرون في الا
مر انه بعد الحظر للاباحة وتوقف امام الحرمين رحمه الله في انه بعد الايجاب هل للتحريم اولا لقيام احتمال الاباحة
ولما كان ظاهر عبارة المتن مشعرا بان الاستاد نقل الاجماع على ان تقدم الوجوب قرينة ذهب الشارحون الى
ان المعنى انه قرينة ذلك كون النهي الوارد بعده للحظر وانت خبير بانه لا معنى لكون تقدم الوجوب قرينة ذلك
فالحق ما ذكره المحقق بعون الله   وانه يدل على فساد المنهي عنه شرعا ظاهر الكلام ان هذا اول المذاهب وثانيها
انه يدل عليه لغة وثالثها انه يدل عليه في العبادات دون المعاملات وليس كذلك بل اول المذاهب
انه يدل على الفساد في الجملة وثانيها انه لا يدل عليه اصلا وثالثها التفصيل ثم اختلف اصحاب المذهب
الاول في ان دلالته على الفساد من جهة الشرع او من جهة اللغة واختلف اصحاب المذهب الثاني في انه هل يدل على
الصحة ام لا على ما سيجئ الاشارة اليه فصارت تفاصيل المذاهب خمسة وفي بعض الشروح انها ستة لانه
اما ان يدل في العبادات والمعاملات اولا يدل فيهما او يدل في العبادات دون المعاملات وعلى كل تقدير فاما
شرعا او لغة وليس بشئ لان عدم الدلالة فيهما لا يكون الا مذهبا واحدا كما لو فصل الى انه لا يدل لغة فقط او شرعا فقط
فقط كان لهذا المذاهب الباقية وعكسه لا تعقل مذهبا لاحد نعم لو فصل عدم الدلالة على الفساد الى انه هل يدل على
الصحة ام لا او صح تفصيل الدلالة في العبادات خاصة الى انها بحسب اللغة او الشرع كانت المذاهب ستة

قوله اذا

اذا استعمل اي الفساد في مقابلة الاجزآء بان يراد به عدم الاجزاء والاجزآء عند الجمهور موافقة العبادة للامر
وعند البعض اسقاط العبادة قضاءها بمعنى الاتيان بها بحيث لا يجب قضاؤها ولا يدل على الفساد اذا اريد به ما يقابل
السببية اي عدم استتباع المعاملة اثرها اي حكمها وثمرتها المطلوبة منها كالملك للبيع وذلك اي كون الفساد
مستعملا في المعنيين لانه مقابل للصحة المستعملة في الامرين اعني الاجزآء المفسر بالتفسيرين والسببية المفسرة
باستتباع الاثر ولم يورد الشارحون في شرح قوله وثالثها في الاجزآء لا السببية على انها تدل على الفساد في
العبادات لا المعاملات   سلب احكامها اي عدم ترتب ثمراتها واثارها عليها وهذا يتناول فساد العبادات
والمعاملات لان حكم العبادة حصول الامتثال او سقوط القضاء   قطعا مشعر بان الحكم ضروري فيكون
قوله ولو قال لا تبيع الى اخره تنبيها عليه ان اريد ان هذا الحكم ثابت قطعا فهذا استدلال عليه يعني انه لو دل عليه لغة
لكان هذا الكلام تناقضا وليس تناقضا اتفاقا   على الفساد بالنهي يعني قد تواتر انهم كانوا يستدلون على الفساد
لا على مجرد التحريم وبالنهي لا بخصوص القرائن في الربوا مثل لا تأكلوا الربوا ذروا ما بقي من الربوا او لا تنكحوا ولا
تنكحوا المشركات والبيوع مثل لا تبيعوا الذهب بالذهب الحديث   وهي اي القدر الزايد من مصلحة
الصحة مصلحة خالصة لا معارض لها من جانب الفساد لان التقدير ان حكمة النهي مرجوحة وكذا قوله وانها
قدر الرجحان من مصلحة النهي مصلحة خالصة لا يعارضها شئ من مصلحة الصحة فقوله انها يوجب امتناع الصحة
بطريق الاولى فان قيل هذا انما يتم على قاعدة الحسن والقبح العقليين قلنا لا بل مبناه على كون احكام الشرع
على وفق الحكم والمصالح وتصرفات العقلآء بحكم الاستقرآء وان لم يكن واجبا   لما تقدم جعله دليلا على انه
انما نفهم الدلالة بحسب الشرع دون اللغة فجعله اشارة الى ما سبق من الدليل على عدم الدلالة لغة والشارحون
جعلوه دليلا على الدلالة شرعا ففسروه بما سبق من دليله المعقول اعني حديث تساوي الحكمتين او تفاوتهما
لما مر في بحث الحكم من ان الصحة موافقة امر الشرع وفي مسئلة الاجزآء من ان الاتيان بالمأمور به على وجهه

نحو الاجزاء ويستلزمه سلمنا اى وجوب تناقض احكام المتقابلات لكن لانم انه يستلزم المطلوب اعنى كون
النهى مقتضيا للفساد فان حكم الامر هو انه يقتضى الصحة فنقيضه انه لا يقتضى الصحة وهو اعم من اقتضاء
عدم الصحة اعنى الفساد والاعم لا يستلزم الاخص هذا اذا اريد باحكامهما النسب الايجابية او السلبية وان
اريد مقتضياتهما والآثار المترتبة عليهما لم يتات هذا الاخير ولزم الاقتصار على ما تقدم لانه يصح اى
لغة وشرعا ان نقول نهيتك عن الربوا العينية صرح بذلك ليكون من محل النزاع والا فالنهى عن الربوا انما هو لوصفه
وهو اشتماله على الزيادة بما سبق يعنى فى الامر بعد الحظر حيث قيل لو كان ورود الامر بعد النهى مانعا من الو
جوب لامتنع معه التصريح فرضته بالوجوب واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر لا يمنع التصريح
بخلافه بل التصريح يصير قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر الذى يجب الحمل عليه عند التجرد عن القرينة وهذا معنى قوله
الصارف هو اى ذلك التصريح عنه اى عن ذلك الظاهر وفى بعض الشروح ان الظاهر انه منع لنفى التالى اى لانم صحة
ان نقول نهيتك وتملك من غير تناقض لما تبين عن قريب انهما لا يجتمعان ونسب ذلك الى محمد بن الحسن
سوق الكلام مشعر باستبعاد هذا الكلام حتى ان بطلانه يكاد يلحق بالضروريات للقطع بان ليس مدلول
لا تبع هذا ابدا كل سوى طلب الكف عنه وتحريمه اما مع لزوم الفساد او بدونه واما كون الصحة مدلوله التضمنى
او الالتزامى فكلا والحنفية يقلبون القضية ويدعون ظهور لزومها ودلالة النهى عليها والالم يتحقق
هو الابتلاء ولم يكن للنهى معنى وهذا عندهم من المباحث المشهورة وتقريره ان الافعال اما حسية كالشرب
والزنا ونحو ذلك وهو ظ واما شرعية وهى التى تكون لها مع وجودها الحسى وجود شرعى بان اعتبر الشارع
لها اركانا وشرائط مخصوصة كالبيع والنكاح ونحوهما والنهى عن الشرعيات يقتضى صحتها ومشروعيتها
لئلا يلزم العبث ولا يبطل به الابتلاء ونحن نقول انما يلزم ذلك لو كان بطلانها وعدم مشروعيتها
قبل هذا النهى واما اذا كان به فلا لانه يتصور من المكلف الاتيان بافعال وحركات مخصوصة لولا

هذا

الجملة صفة لافعال وحركات مخصوصة

لولا هذا النهى لكانت شرعية فنهاه الشارع عن ذلك ولغرجها بهذا النهى عن المشروعية والاجزاء الجواب
ان الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا فى شرح العلامة ان هذا معارضة فى المقدمة الاستثنائية او فى نفس الحكم
او نقض اجمالى والحق ان هذا بيان لاختلال نظم الدليل بانه اخذ فى بيان الملازمة الشرعى المعتبر وفى نفى اللازم
الشرعى من غير قيد الاعتبار فاوهم ان الشرعى هو المعتبر شرعا فبين المجيب ان ليس كذلك بل الشرعى
اعم من المعتبر شرعا وح ان اريد انه لو لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا اصلا فالملازمة ممنوعة لان الشرعى اعم من
الصحيح وان اريد لم يكن شرعيا معتبرا فانتفاء اللازم ممنوع وهو ظ ثم يلزم اى لو كان الشرعى هو المعتبر
شرعا لزم كون شرائط الافعال الشرعية اركانا لها لان المعتبر شرعا هى الموزونة بجميع الشرائط اى المنجمعة
لها وقد يمنع اللزوم بان المعتبر هو المقيد لا المجموع لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا عنه اى عن المكلف بمعنى
انه لا يتصور له وجود شرعى هو معنى الصحة فلا يمنع المكلف عنه كما ذكرناه اى فى الكتب الكلامية حيث
قيل تاثير المؤثر وايجاد الاثر ان كان حال وجوده لزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان حال عدمه لزم
جمع النقيضين مع انه حينئذ لا اثر لا تاثير فاجيب بانه حال وجوده الذى بهذا الايجاد والمحال ايجاد
ما وجد سابقا بغير هذا الايجاد وهذا اما قال فى المنتهى واجيب بانه انما امتنع للنهى فلم يمنع الممتنع فيلزم
فتحمله اى كلا من النكاح والصلوة فى الآية والحديث على اللغوى فلا يكون فعلا شرعيا بل حسيا
ونحن انما نقول بلزوم الصحة فى الافعال الشرعية اذ لا معنى للصحة والفساد فى الحسيات ولا امتناع
فيها بواسطة نهى الشارع فلا يكون الدليل قائما وتمام تحقيقه فى اصول الحنفية واما المنهى عنه
لوصفه قال الشارح العلامة رحمه الله هو ان ينهى عن الشئ مقيدا بصفة نحو لا تصل كذا ولا تبع كذا وحاصله
ما ينهى عن وصفه لا ما يكون الوصف علة النهى على ما يشعر به عبارته وهذا يخالف المنهى عنه لغيره لانه
الذى نهى عنه بعينه عن امر يقارنه نحو الصلوة فى الدار المغصوبة المنهى عنها لشغل حيز الغير الذى هو المنهى حقيقة

يقال

وكذا يخالف المنهي عنه لعينه والخلاف المشهور ههنا هو ان الشارع اذا اوجب الصوم وحرم ايقاعه في يوم
النحر فمتعلق التحريم عند ابي حنيفة رضي الله عنه هو ايقاع الصوم فيه الذي هو وصف المنهي عنه لا نفسه فلا
يضاد وجوب اصله لتغاير المتعلق وعند الشافعي رضي الله عنه يضاد وجوب اصله لان تحريم ايقاع الصوم
في اليوم تحريم للصوم وكلام المص سيما في المنتهى صريح في ان الخلاف ههنا كالخلاف في المنهي عنه لعينه لانه
اي النهي عن الوصف يضاده اي وجوب الاصل عقلا كان الانسب ان يقول قطعا لانه المقابل للظاهر
والاورد عليه اي على ما ذكره الشافعي رضي الله عنه نهي الكراهة كالصلوة في الاماكن المكروهة مع انها تقع
عن الواجب واما اذا اراد انه يضاده ظاهرا لم يرد ذلك لان الظاهر قد يندفع بمعارض اقوى وهو الاجماع
على ان ما نهي نهي الكراهة فاصله واجب وقد يعتذر بان كلام الشافعي رضي الله عنه فيما اذا كان النهي
لوصف ونهي الكراهة ليس كذلك بل هو لامر مجاور وبينهما فرق واما الحنفية فيفرقون بين المنهي عنه
لذاته ولجزئه ولوصف لازم ولوصف مجاور ويحكمون في البعض بالصحة وفي البعض بالفساد في الاصل
او في الوصف ولهم في ذلك فروق وتدقيقات تطلب من اصولهم منهي الرسول شرح لقوله في المتن
بنحوه وقوله وايضا ما تقدم شرح لقوله وبما تقدم اشعارا بانه ليس عطفا على بنحوه كما هو الظاهر بل
على ما قبله اي ويحتج ايضا بما تقدم وهو انه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته
حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا فا
متنع النهي لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فاولى بالامتناع وان كانت راجحة امتنع
الصحة لخلوها عن المصلحة كما مر اي في المنهي عنه لعينه فكما جاز ان يقول نهيتك عن الربوا لعينه
لكن لو فعلت لملكت فكذا نهيتك عن الربوا لاشتماله على الزيادة ولو فعلت لملكت ونهيتك عن
الصلوة في وقت كذا او مكان كذا ولو صليت صحت صرف النهي عنه اي عما خولف فيه يعني

ذات

ذات المنهي عنه واصله الى وصفه فصار الفاسد هو الوصف لا الاصل وان كان الظاهر عند التجرد عن القراين
فساد الاصل وما ذكره العلامة رحمه الله من ان الدليل صرف النهي عن الوصف الى امر خارج فبعيد جدا وقد
خالف في ذلك شذوذ حيث ذهبوا الى انه لمطلق طلب الكف من غير دلالة على الدوام والمرة كما في الامر احتجاجا بانه
قد يستعمل في كل منهما والمجاز والمشترك خلاف الاصل فهو للقدر المشترك فلا يرد عليهم ما قيل لو كان للمرة
لكان حمله على الدوام في النهي عن الزنا وشرب الخمر ونحو ذلك مجازا والاصل عدمه لما انفك عنه اي النهي عن الدوام
وقيل بالعكس الا ترى انه عام توضيح لكونه للدوام لمطلق عند التجرد عن القراين وذلك انه لما قيد بوقت
الحيض على لا تطلق افاد عموم تلك الاوقات الذي هو بمنزلة عموم جميع الاوقات في المطلق على لا تطلق
احترازا عن خروج المشترك اذ لولا هذا القيد لما صدق الحد على لفظ العين المتناول لجميع افراد الباصرة
مع انه عام واللازم في عمومه استغراقه لجميع افراده معانيه المتعددة وهذا معنى قول الامام في المحصول ان قولنا بوضع
واحد احتراز عن المشترك والذي له حقيقة ومجاز فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا ومن ترك هذا القيد
فكانه نظر الى انه يصلح له المشترك بحسب اطلاق واحد ليس هو جميع افراد المفهومين بل افراد مفهوم واحد وقد
ورد الاعتراضين انه ان اريد بصلوحه للجميع ان يكون الجميع جزئيات مفهومه لم يصدق على مثل الرجال والمسلمين
المتناول لكل فرد فرد وان اريد ان يكون اجزاءه لم يصدق على مثل الرجل ولا رجل ونحو ذلك مما الجميع من جزئياته لا
اجزائه فتعين ان يراد الاعم فيصدق على مثل العشرة والمائة من اسماء الاعداد وعلى مثل ضرب زيد عمرا من الجمل المذكور
فيها ما هو اجزاؤها من الفعل والفاعل والمفعول ولا يتم جواب المجموع بالقول بان العشرة لا يتناول جميع ما يصلح
له وهي العشرات وعن الثاني بان الجملة يعني مثل ضرب عمرا زيد لا يصلح لما افاده له من معاني اجزائها اذ لا تطلق عليها اصلا
نعم قد اسبق في الاول قيد التناول وفي الثاني قيد الصلوح ويمكن ان يقال المراد صلوح اسم الكلي للجزئيات وعموم
مثل الرجال والمسلمين انما هو باعتبار تناوله للجماعات دون الاحاد وح يتم الجواب ومن الشارحين من لم يقف

اي معنى حقيقي ومعنى مجازي

على مراد المعترض فاجاب بان مثل ضرب زيد عمرا ان تناول جميع افراد ضرب زيد عمرا فعام وان لم يتناول فغير داخل
في التعريف وقد يقرر الاعتراض بان يقال ان اريد صلوح الكلي للجزئيات خرج مثل الرجال والمسلمين او الكل للاجزاء
خرج مثل الرجل ولا رجل او لهما دخل مثل العشرة وضرب زيد عمرا وكلاهما خرج عموم البسائط باعتبار تناولها
الجزئيات مثل النقطة والوحدة وفيما ذكرنا ما يشير الى دفعه ثم ههنا بحث آخر وهو ان المعترض لما حمل الصلوح
على المعنى الاعم فلا وجه لتخصيص الاعتراض بمثل العشرة والمائة بل يرد بمثل زيد ورجل وساير ما هو موضوع للمعاني
المركبة وان خصصه بجميع ما يصلح له من الاجزاء المتشابهة في الاسم والحد كاحاد العشرة بخلاف اعضاء زيد على
فهم البعض فلا وجه للاعتراض بمثل ضرب زيد عمرا وفي هذا المقام زيادة تكلف يطلب من شرح التنقيح وهو معنى الا
ستغراق اشارة الى ان المراد معناه اللغوي فلا يرد اعتراض الآمدي رحمه الله بانه يرادف العموم فلا يصح
تعريفه به اذ المقصود تعريف الحقيقة لا شرح الاسم وفوايد القيود ظاهرة فان اللفظ بمنزلة الجنس مع الاشعار
بان العموم من عوارض الالفاظ خاصة واحترز بالواحد عن مثل ضرب زيد عمرا ومثل زيد قايم وساير المركبات
الدالة على معان مفردات لها وبقوله من جهة واحدة عن المشترك كالعين مثلا فانه يدل على الباصرة من جهة وضعه
لها واستعماله فيها وعلى الجارية من جهة الوضع لها والاستعمال فيها وقيل عن مثل رجل فانه يدل على كل واحد
على سبيل البدلية لكن من جهات اي اطلاقات متعددة وبقوله على شيئين عن مثل زيد ورجل مما مدلوله شيء واحد
وقوله فصاعدا ليدخل فيه العام المستغرق مثل الرجال والمسلمين ولا رجل اذ المتبادر الى الفهم من قولنا
شيئين ان مدلوله لا يكون فوق الاثنين كل شيء مبناه على ان الشيء يتناول المعدوم والمستحيل كما هو
مقتضى تعريفه والا فلا يصدق على مثل المعدومين والمستحيلين وكذا الكلام في كل جمع للمعهود او للنكرة
يلتزم هذين فسره المحقق رحمه الله بدخول جمع المعهود وجمع النكرة وجمهور الشارحين بدخول كل
مثنى وصدقه كل جمع المعهود او نكرة ولا خفاء في انه اقرب الى الانسب وهو اي المعنى المتنازع فيه هو ان المعدوم

اي تشابهها كتشابهها

حال

حال العدم هل هو متقرر وثابت في الخارج وهل الثبوت اعم من الوجود واما انه هل يطلق عليه لفظ الشيء فبحث لغوي
مرجعه الى اللغة وقد صح عن سيبويه واضرابه ان الشيء اسم لما يصح ان يعلم ويخبر عنه او المراد يعني لو سلم ان العام
هو الموصول مع الصلة لا الموصول وحده فالمراد بوحدة اللفظ ان لا يتعدد بتعدد المعاني كرجل فان اي فرد يراد منه
مما يصلح هو له فاللفظ بحاله لا يتغير ولا خفاء في ان الموصول مع الصلة كذلك فان قولنا الذي في الدار لا يتغير
سواء اريد به زيد او عمرو او غيرهما ممن يصدق عليه انه في الدار بخلاف مثل زيد قايم وضرب زيد عمرا ولقايل ان يقول
ان اريد بالدلالة المطابقة فالمثال هذا لا يدل على شيئين وان اريد الاعم دخل في حد العام مثل الانسان والعشرة
وساير الالفاظ التي لها مدلولات تضمنية وعن الثالث في غاية السقوط لان الاعتراض بدخول كل مثنى
ليس باعتبار انه يدل على كل اثنين بل انه يدل على شيئين وهو ظاهر واما اذا دل على كل اثنين مثل اكرم كل زوج
ولا تضرب زوجين فلا نزاع في عمومه واما جوابه الآخر وهو ان المثنى لا يدل على شيئين فصاعدا بل على شيئين
فقط فمبناه على ان قولنا بعته بدرهمين فصاعدا معناه الامر بان تبيعه بما فوق درهمين حتى لو باعه بدرهمين
لم يكن ممتثلا والحق خلاف ذلك على ما لا يخفى وتحقيقه انه حال محذوف العامل اي فذهب الثمن صاعدا بمعنى انه
قد يكون فوق الدرهمين والعام ما يدل على شيئين ويذهب المدلول صاعدا اي قد يكون فوق الشيئين قوله
وعن الرابع لا يستقيم عطفه على ما قدمه بل التقدير والجواب عن الرابع يعلم مما ذكرنا وهو ان تناول جميع المعهود
والنكرة تناول احتمال لا تناول دلالة وقد علمت ما فيه وقوله او يلتزم عطف ناظرا الى المعنى اذ لا يستقيم عطفه على
يعلم على ما لا يخفى اي يلتزم العام الى كون جمع المعهود والنكرة عاما اذ يكفي عنده انتظام جمع من المسميات
بل الاسن منهما واذ قد مر ذلك وقد صرح به في المتن ايضا كان الاولى ان لا يذكر ههنا ما دل كالجنس معنى
مع التنبيه على ان العموم لا يخص الالفاظ ويدخل فيه الموصول مع الصلة والمسميات يعم الموجود والمعدوم
ويخرج المثنى والمراد المسميات التي يصدق على كل منها ذلك الامر المشترك فيخرج اسماء الاعداد لان

بعد قوله

لافراد

دلالتها على الآحاد ليست باعتبار امر تشترك هي فيه بمعنى صدقه عليها ويدخل المشترك باعتبار استغراقه
احد مفهوميه دون افراد المفهومين وكذا المجاز باعتبار متعلقها نوع من العلاقة فاسد في كلامه اشارة الى ان قوله با
عتبار متعلق بقوله دل وكذا قوله ضربة ضربة وان قوله مطلقا قيد لما اشترك فيه فيخرج جمع المعهود نحو جاءني رجال كت
فاكرمت الرجال ويشكل بالجموع المضافة مثل علماء البلد فانه ايضا مع قيد التخصيص والجواب ان الامر
المشترك فيه هو العالم المضاف الى ذلك البلد وهو في هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال المعهودين فانه لم يرد بهم
افراد الرجل المعهود على الاطلاق بل مع خصوصية العهد فليتامل واما جمع النكرة فالظاهر انه داخل وعمومه
خلاف ما اختاره وقد يقال المراد مسميات الدال حتى كانه قال ما دل على مسمياته اي جميع جزئيات مسماه
ورجال ليس كذلك وانت خبير بانه لا حاجة الى قوله باعتبار امر اشتركت فيه لان عشرة لا يدل على جميع مسمياته مثلا
وانه لا يتناول مثل الرجال والمسلمين باعتبار شموله افراد الرجل والمسلم والحاصل انه ان اريد مسميات على
التنكير خرج دخل جموع النكرات باعتبار الدلالة على الآحاد وان لم يدخل باعتبار الدلالة على الجموع لانها
ليست ضربة وان اريد مسميات ما دل خرج مثل الرجال والمسلمين باعتبار الآحاد ولزم ان تكون عمومه
باعتبار انه يتناول كلا من الجموع كما هو وهم البعض لا من الآحاد كما هو الحق ولم يحتج الى قوله باعتبار امر
اشتركت فيه وغاية ما يمكن ان يقال هو ان المراد مسميات ذلك اللفظ كمن وما او مسميات ما اشتمل
عليه ذلك اللفظ تحقيقا كالرجال والمسلمين او تقديرا كالنساء لانه بمنزلة الجمع للفظ يرادف المرأة وح
يكون قيد باعتبار امر اشتركت فيه للبيان والايضاح حقيقة في شمول امر المتعدد اشارة الى ان
له مفهوما واحدا شاملا لعموم الالفاظ وعموم المعاني فيندفع ما يقال ان مجرد صحة الاطلاق لا يوجب كونه
حقيقة لجواز ان يكون مجازا او هو خير من الاشتراك بيانه انه يتصور شمول امر معنوي بهذا المعنى كما
في المتن وبيان وجهه ان معنى شامل المتعدد عموم المطر وكذلك ما يتصور في الانسان من الكليات فانها شاملة

لجزئياتها

١٢٦

مما يكون للفظ

لجزئياتها فلذا قال وكذلك اي مثل عموم المطر ونحوه عموم ما يتصور من الانسان وفيه اشارة الى ان المعنى القابل
من الموجودات الخارجية عينا كالمطر او عرضا كالخصب وقد لا يكون كالمعاني الكلية ولذلك اي ولان ما يتصور في
المعاني الكلية يتصف بالعموم يقول المنطقيون العام ما لا يمنع تصوره الشركة والخاص ما يمنع وما لا يمنع الشركة
هو مفهوم الكلي وانت خبير بانهم انما يقولون ذلك للكلي لا للعام بل العام والخاص عندهم انما يقال للمفهومين يصدق
احدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس او يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فقط
وسواء والصدا يعمهم بمعنى كونه مسموعا لهم والا فوجود الصوت انما هو لجوهر الهواء وكذلك الامر والنهي النفسيان
اعني طلب الفعل وطلب الترك يعم الكثير بمعنى تعلقه بهم بمعنى كونهم مامورين بالفعل والترك وقيدا بالنفسيين
لان اللفظي داخل في الصوت ومن لم يتقيد اراد انهما من كيفيات الصوت لا نفسه واعلم انه نفي لما زعم
بعض الشارحين ان النزاع لفظي لانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الا
صول فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان اريد شمول امر لمتعدد عم الالفاظ والمعاني وان اريد شمول مفهوم لا
فراد كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعاني يعني ان ما دل عليه كلام الفريقين هو ان العموم بحسب اللغة
بل يطلق على الالفاظ والمعاني وامره سهل اذ تبين برجوع الى اهل اللغة واستعمال الفصحاء وانما النزاع في
ان امرا واحدا هل يكون متعلقا لامور متعددة وذلك انما يتصور في المعاني الذهنية ممن اثبتها اثبته ومن نفاها
نفاه ولا يتصور في الاعيان الخارجية لان العرض الواحد لا يحل المحال المتعددة وهذا انما يستقيم لو اريد بالتعلق
الحلول في المحل ومرادهم اعم من ذلك كالصوت للسامعين واللفظ للمعاني ومن الغلط الفاحش في هذا المقام
ما نقل لبعضهم ان المراد ان العموم انما يكون في الالفاظ الموضوعة بازاء الاعيان دون الموضوعة بازاء
المعاني وتحرير محل النزاع كما في الامر شرح لقوله والخلاف في عمومها وخصوصها كما في الامر يعني انه لا يتصور
نزاع في امكان التعبير عن العموم بعبارة مثل كل رجل وجميع الرجال ونحو ذلك وانما النزاع في الصيغ المخصوصة

كما هو مدلوله وادلته بما فانه الدال عليه [illegible] السامع عند [illegible]

التي يدعي عمومها وجمهور الشارحين على ان معناه ان الخلاف ههنا في انها للعموم فقط او للخصوص فقط او لهما على
الاشتراك او موقوف كالخلاف في صيغة الامر انها للوجوب خاصة او للندب خاصة او مشترك او موقوف الا انه
لا يتصور ههنا اشتراك معنوي ولا قايل به اوضع اي لفظ العموم لها اي للاخبار والامر والنهي يعني فيها ولاجلها
ولا ندري ان ذلك اللفظ حقيقة في العموم ام مجاز وعلى تقدير كونه حقيقة لا ندري امنفرد اي موضوع بازاء العموم
فقط ام مشترك بين العموم والخصوص وظاهر هذا الكلام المحتمل ليس اولى من حمله على الاقل المتيقن واما الجواب
بمنع كونه حقيقة في كل مرتبة فلا يخفى ضعفه للقطع بان كل مرتبة فهي من افراد المعنى المشترك فيكون اللفظ حقيقة
فيها من حيث كونها من افراد الموضوع له ولا حاجة الى الدلالة عليها بخصوصها كما اذا جاءك زيد فعلت جاءني انسان
ثم اعلم ان ضمير فهو وعليه لجميع الافراد وكذا ضمير تحتها نظرا الى المعنى وضمير كونها ولها الصيغة الجمع وضمير
بينها للمراتب واعترض في بعض الشروح على تجويز المص اطلاق الجمع على كل مرتبة بان من مراتبه المرتبة المستغرقة
وصدقه عليها ان كان بطريق الحقيقة حصل مدعى المستدل والجواب ان المدعى كونه ظاهرا في العموم والا
ستغراق بحيث لو اطلق على البعض كالجمع المحلى باللام كان مجازا واما كونه له حقيقة فيه من حيث انه من افراد
الموضوع له فلا نزاع فيه للقطع بان جميع الرجال رجال وقد يجاب بانه لا يتصور مرتبة مستغرقة لان كل مرتبة
تفرض فوقها مرتبة اخرى ضرورة عدم تناهي المراتب وهذا بخلاف الجمع العام فانه عبارة عن مفهوم يتناول
جميع المراتب تناول الكلي لجزئياته ولا استحالة في اندراج الجزئيات الغير المتناهية تحت كلي واحد وانما المستحيل
تناول الكل لاجزاء غير متناهية وتناول المرتبة الواحدة لجميع المراتب من هذا القبيل وفيه نظر لان المراد بالمرتبة
المستغرقة مفهوم الجمع العام ومعناه ان رجالا كما يصدق على ثلثة واربعة يصدق على جميع الرجال
ويصح للواحد ايضا قال الامام في البرهان والذي اراه ان الرد الى رجل واحد ليس بدعا ايضا ولكنه
ابعد من الرد الى اثنين ومثاله ان تقول للمرأة اذا برزت لرجل اتتبرجين للرجال لاستواء الواحد والجمع

في الكثرة

وظاهر هذا الكلام

فاسد لانه اذا علم انه وضع للعموم لفظ كيف يتصور التردد في انه حقيقة او مجاز اللهم الا ان يراد مطلق الوضع على ما يتناول الوضع
في المجاز نحو من وما للشرط والاستفهام ومهما وايتما للشرط خاصة لا تضرب احدا وكذا في الخبر مثل ما ضربت احدا حتى لو كان ضرب
واحد كان الكلام كاذبا وكذا لا تضرب رجلا من النكرات التي تقع في الاثبات ايضا بخلاف احد فانه اذا لم يكن بمعنى الهمزة
الواو ولم يكن بمعنى الواحد من العدد بل كان اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع لا يستعمل الا
في النفي نص عليه ائمة اللغة وهذا لا يضر المقصود وهو اثبات صيغة للعموم وان جعلنا المقصود اثبات كون الالفاظ المعدودة
للعموم انتهض ما ذكر دليلا على البعض مع الارشاد الى طريق اثبات البعض الآخر وهو تتبع موارد الاستعمال
وهو اي هذه المقالة او احتجاج عمر ان عمر رضي الله عنه منع ابا بكر رضي الله عنه عن القتال واحتج عمر على ابي بكر رضي الله عنهما
بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس الحديث وقرر ابو بكر رضي الله عنه ذلك الاحتجاج والعموم وعدل عنه الى الاستثناء
بقوله الا بحقه اي بحق هذا القول الذي هو كلمة الشهادة فدل ما ذكرنا على ان الشيخين رضي الله عنهما فهما من هذا الحديث عموم
لفظ الناس ووجوب قتالهم قبل ان يقولوا لا اله الا الله وعموم ضمير في عدم جواز القتال بعده وكذا عموم الجمع المضاف وهو الدماء
والاموال ولم ينكر احد قال في المنهي هذا مثل الاجماع السكوتي وانه انتهض في الفروع فلا ينتهض في اصول الفقه ما شاع ولم
ينكر فيقتضي عادة القطع بمعنى الاجماع وجواز الاستدلال به في الاصول ولو سلم فالمطلوب ولا له اللفظ فيكفي الظن ودعوى
الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر وهو معنى قول المتن بقوله ابدا واعترض بانه يجوز ان يثبت بنص الواضع عليه والجواب انا لا نمنع الجواز بل
الوقوع اذ لم ينقل نص الواضع ولو سلم فالمراد انه لا يثبت ابدا مفهوم ظاهر لا قطع به ويكون جميع المفهومات قطعية وعليه نقض
اي يمكن ان يستعمل العموم في كل مثال علم عمومه الى بعض هذه الوجوه لكنه عناد لانا نقطع ان العموم في مثل لا تضرب احدا ولا تشتم رجلا انما
يفهم من الصيغة فلا يكون ظاهرا في العموم اما على تقدير المجازية فلان الظاهر هو الحقيقة واما على تقدير الاشتراك فلتساوي
الدلالتين من غير رجحان وظهور لاحدهما فخالف الامر يعني فيما اذا قيل اكرم العالم واريد العموم لو ترك اكرام البعض خالف مقتضى
الامر وكذا لا تكرم جاهلا لكن ما ذكره انما يتم في الايجاب حيث يأثم بترك البعض واما في الاباحة مثل اشرب الشراب وكل الطعام
وكل الطعام فلا خفاء في ان الخصوص احوط اذ لو عمل بالعموم لو ما اثم بتناول محرم الطعام والشراب والظاهر انه اي العام يكون للاغلب حقيقة

ولا امل مجاز استعملا للمجاز الذي هو خلاف الاصل وفي هذا اشارة الى ان هذا الكلام اعني قولهم ما من عام الا وقد خص منه وارد على سبيل المبالغة والحاق
القليل بالعدم اذ لو حمل على ظاهره لكان العام معدوما او مغلوبا وبهذا يندفع ما قال انه من قبيل قولنا كل عام فهو مخصوص فهذا العام ان لم
يكن مخصوصا فقد كذب وعاد على موضوعه بالنقض وان كان مخصوصا لم يفد لانه لا نزاع في خصوص بعض العمومات ولم يتم الاستدلال به
على الخصوص لغلبة ايضا اما ان يكون شيء من العمومات على عمومه او لا واياما كان يكذب هذا الكلام ولقائل ان يقول قد خص منه
البعض الذي هو نفس ذلك الكلام فلا كذب ولا يقصر عن افادة المرام لان الحكم ههنا تخصيص فاخراج البعض عنه يكون ابقاء
لعمومه لا اعداما وقد يجاب ايضا بانه خص منه مثل والله بكل شيء عليم فيصدق ويبقى حجة فيما عداه غايته انه لا يكون قطعيا ونحن لا
ندعي ذلك ولا يحمل عطف على العموم اي ظاهره انه لا يحمل على الخصوص الا بدليل مساو اي الظهور في العموم وفي عدم الحمل على الخصوص
الا بالدليل دليل على انه مجاز في الخصوص حقيقة في العموم على ما هو المدعي وفي تقريره دفع لما ذكره الشارح العلامة من ان الحقيقة
قد يحتاج الى قرينة تعين المراد كما في المشترك وان لم يحتج الى قرينة في الدلالة وذلك لانه عند عدم المخصص يفهم منه الكل وانه لا يحمل
منه البعض وليس يفهم منه بعض ما حتى يتعين بالقرينة وحاصل هذا الجواب معارضة والتام منع اي لا نسلم ان كل لفظ غلب في معنى
فهو حقيقة فيه وانما يكون لو لم يفهم دليل على كونه حقيقة في المغلوب وتقرير الشارح يعني انه انما يكون ذلك حقيقة في الخصوص لو
دلت عليه عند عدم الدليل اي القرينة واما عندنا فلا والحق ما ذكره المحقق اي لجماعة المكلفين اولى كما في بعض الشروح
ان المراد ان التكليف بكل يقع لاجل الخاص يقع لاجل العام لما صح اي نفسه باقل الجمع لانه بعض المعرفة ظ لا كله اللهم الا
ان يقال ان العدول عن الظاهر لقيام القرينة العقلية وهو استحالة ان يكون له عند جميع عبيد الدنيا فالملازمة ممنوعة
والجواب ان معنى العموم جميع عبيده كما في قولنا له عندي العبيد ولا قرينة تنفي ذلك على جميع ضمائه اي على جميع الافراد التي
هو حقيقة في كل منها لكونه من افراد الموضوع له لا نفس الموضوع له ليلزم الاشتراك اللفظي وبهذا يندفع ما يقال انه لا حقيقة
الا العدد المشترك بين الجموع فهو حقيقة فيه لا في كل فرد كخصوصه حتى يكون هناك ضمائر والجواب النقض اي لو صح ما ذكرتم لوجب
حمل رجال على الجمع علاها لا ولي لانه يشمل الجمع في انه يصح لكل واحد على سبيل البدل كما ان الجمع يصح لكل مرتبة وقد يعرف بان جميع الافراد اي
مراتب الجمع احد ضمائه وليس جميع افراد المفرد احد ضمائه وفي قوله كما في الرجح هذا العدد دفع لما ذكره الآمدي من انه على تقدير كونه
حقيقة في كل عدد بخصوصه يحمله على الاستغراق المحتمل

في استدلاله البتة له وقال منشأ الخلاف في اقل الجمع ان الرجل اذا قال لفلان على دراهم او اوصى بدراهم فهو محمول على اقل
الجمع ان اثنين فاثنان او ثلثة فثلثة ولنا استدلال اي لنا في الصحة وفي المجازية استدلال ابن عباس رضي الله عنه وعدول
عثمان رضي الله عنه الى التاويل فليس بمراد لدلالة على مجرد الصحة او كونه حقيقة في الثلثة على ما في الشروح وفيه اي في
هذا الجواب بعد لانه لو روعيت الصورة لما تعين وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع دون التثنية ووصف المفردين
المتعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع وفي هذا الاستبعاد بعد لما تقرر عندهم من ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف
المفردات بمنزلة الجمع وفي صورته وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفي صورتها عبد الجبار حقيقة ان خصص
بشرط او صفة بهذا خلاف ما اختاره في عمدة الادلة حيث قال والصحيح انه يصير مجازا باي شيء خص لان استعمال
اللفظ في غير ما وضع له لقرينة اتصلت او انفصلت استقلت ام لا للامام حقيقة في تناوله قال في البرهان والذي
اراه اجتماع حقيقتي جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناوله لبقية المسميات لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة
في المتناول واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة في التجوز والقول الكامل لهذا العمل واجب واللفظ حقيقة في تناول
البقية مجاز في الاختصاص والبعض مخالف له اي لا للعموم في المعقول اي المفهوم يعني يثبت كونه حقيقة في
العموم من حيث هو عموم وهو لا يصدق على البعض فلا يكون لطابقة عليه حقيقة باعتبار مفهوم ولعله مشترك
بين الكل والبعض ليكون الاشتراك معنويا بل يتعين الاشتراك اللفظي وهو خلاف ما فرض من كونه ظاهرا في
العموم غير مشترك بينه وبين الخصوص وبهذا يندفع قوله ان الغرض وقع في مثله اي فيما ليس مشتركا لفظا قال
في المسمى والثانية الغرض او لكونه خلاف الاصل وقد يقال جواب عن الدليل الاول بوجهين وعن الثاني بوجه
ولعل حاصل الاول انا لا نسلم ان العام بعد التخصيص يراد به خصوص الباقي دون الاستغراق ليكون معه كقرينة
ويلزم من عدم مجازيته الاشتراك وحاصل الثاني انه لو سلم ارادة الباقي فبناء الاستعمال الاول الطاري عليه
عدم ارادة القدر الذي اخرج من المجموع ويتوجه على الدليل الاول انا لا نسلم انه لو كان حقيقة في الباقي لكان

مشتركا لفظا وانما يلزم لو كان ذلك بوضع ثان واستعمال ثان وعلى الثانى انا لا نم انا لا نحكم بكونه حقيقة الا لكونه طارا
في الخصوص مع القرينة بل لكونه مستعملا في معناه الاول غايته انه طرا عليه عدم ارادة البعض وهذا بخلاف المجاز
فانه انما يكون باستعمال ثان ضرورة ان استعمال الحقيقة يكون في الموضوع له والمجاز في غيره فقوله لم يرد الباقي
بوضع واستعمال ثان يعنى بوضع شخصى ليلزم الاشتراك او نوعى ليلزم المجاز ولم يقتصر على الاستعمال ملاحظة
لجانب الاشتراك وقد يقال اعتراض غير متوجه لان حاصل الجواب ان تغاير التناول لا يوجب كونه حقيقة لان
كون اللفظ حقيقة او مجازا امرا اضافيا في يختلف بالحيثية فكونه حقيقة قبل التخصيص لم يكن من حيث كونه متناولا
للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذى ذلك الباقى بعض
منه وبعد التخصيص قد يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة
والكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهى صفة اللفظ وكذا اعتراضه على الجواب عن الدليل الثاني بان ارادة الباقي
معلومة دون القرينة لان اللفظ انما يكون حقيقة اذا علم ارادة الباقى على انه نفس المراد وقبل القرينة انما
يعلم على انه داخل تحت المراد وجزء منه وانما يصير تمام المراد بمعونة القرينة وهذا معنى المجاز ولا يخفى
مثل هذا الاشتباه وقع لكثير من الاصوليين في كثير من المواضع ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والعام
مجازا في الباقى والاستثناء مجازا في المنقطع وهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض ابو الحسين
قد عرفت ان مذهبه انه حقيقة ان خص بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية وعلى هذا فمثل الف
سنة الا خمسين عاما يكون من صور الدعوى لا من صور الاتفاق وقد يجاب بان الخلاف في العام المخصص
مثل الف سنة الا خمسين عاما ليس منه لان اسماء العدد ليست من العموم في شيء فهو بعد الاستثناء حقيقة
اتفاقا اى بينه وبين الخصم لبين الكل لما سيأتى في الاستثناء من ان بعضهم على ان عشرة الا ثلثة مجاز عن السبعة والاستثناء قرينة وعلى هذا كان ينبغى ان يقول بعد قوله واكرم بنى تميم ان دخلوا

لكون الاسم اللقب مسوفاه بلغ

من المقيد

من المقيد بالشرط واكرم بنى تميم الا الداخلين من المقيد بالاستثناء ولا يخفى عليك ان قوله والاستثناء وشبه الفراغ
بعد ارادة العموم مشعر بان العام الذى اخرج منه البعض بالاستثناء باق على عمومه بحسب الدلالة والارادة
وليس من العام المخصوص في شيء وليس بمجاز فما عند بعض المذاهب من ان العام المخصص بالاستثناء عند ابى
الحسين حقيقة يكون بالنظر الى الحكم والاسناد على ما سيأتى في الاستثناء من انه على المختار يحتمل ان يكون تخصيصا
وان لا يكون سواء كان اسما ان كان الكلام في مطلق المعرف باللام فظاهر ان اللام قد يكون وقد يكون
حرفا وان كان في مثل المسلم فالجمهور على انه اسم موصول وكونه حرف التعريف انما هو قول المازنى والظن ان الخلاف
في الصفات التى تصلح صلة للموصول ويقصد بها معنى الفعل من نحو الضارب والعام دون مثل المؤمن والكافر
والصانع والحايك وما اشبه ذلك وبالجملة فالمجموع في العرف يعد كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز
ونقل من معنى الى آخر ولا كذلك الموصوف مع الصفة فلا مساواة لما الدليل لان صور الاتفاق على كونها ليست
بمجازات كلها مما يعد سوكالجزء لا استقلال له فلا يصح الحاق المستقل بها ويرد عليه مثل ما سبق ان الا
ستثناء من صور الدعوى وقد ذكر في صور الاتفاق القاضى عبد الجبار قال مثل ما قاله ابى ابو الحسين والقاضى
ابو بكر وتقريره انه لو كان التخصيص بالشرط او الصفة يوجب التجوز لكان مثل المسلمين والمسلم مجازا ولم
يتعرض لجواب القاضيين اكتفاء بجواب ابى الحسين ثم ظاهر الكلام ان مذهب القاضى عبد الجبار ان ما اخرج ج
منه البعض بالاستثناء فهو حقيقة وانه على عمومه بحسب الدلالة والارادة لم يطرا عليه نقل واستعمال في
الغير وكلام الآمدى رحمه الله صريح في ان مذهبه انه مجاز وفى قوله والتخصيص انما هو في الاسناد تصحيح لكونه
المستثنى منه من البحث اعنى العام المخصص وتوجيه لما وقع في عبارة عبد الجبار من تخصيص العام
بالاستثناء مع ظهور الفرق وهو كون القيد في صورة الاتفاق غير مستقل كما في المخصص المتصل ومستقلا
في المنفصل ولا يلزم من مجازية المقيد بالمستقل مجازية المقيد بغير المستقل وقريب من ذلك ما في الشرح

ان الجامع كلما كان اخص كان القياس اقوى لجواز ان يكون علة الاصل هي ذلك الاخص ولا يوجد في الفرع ولا خفاء في
ان القرينة اللفظية الغير المستقلة اخص من مطلق القرينة اللفظية العام لكثرتها فنقتصر على بيان كونه صيغ
في الساوي ادون كونه مجازا في الاقتصار لظهوره حيث كان غير مقتصر فصار مقتصرا ثم لا يخفى ما في قوله والمتكرر استعمل
كل واحد في كل واحد نصا والصواب في احد اما المخصص فمجمل اي مبهم غير معين كما اذا قال هذا العام مخصوص
او قال هذا العام لم يرد به كل ما يتناوله او قال اقتلوا المشركين الا بعضهم ثم تظهر اي بلفظ متصل او منفصل او غيرها
مبينا عندنا اي عما بقي مثل لفظ المشركين فانه قبل اخراج الذمي ينبئ عن الحربي اي ينتقل الذهن اليه ويعلم حكمه كما ان
السارق يجزاه اذا اخرج منه السارق لغير النصاب ومن غير الحرز فانه لا ينبئ عن السارق لربع دينار من الحرز ولا ينتقل
الذهن الى ذلك ما لم يبينه الشارع على التفصيل ولدفع هذا الفرق قال الشارح العلامة كما ان المشركين قبل التخصيص
ينبئ عن الذمي كذلك السارق ينبئ عن السارق لغير النصاب ومن غير الحرز وكما لا ينبئ السارق على النصاب والحرز الا
هو سبب التخصيص كذلك المشركون لا ينبئ عن سبب تخصيص الذمي وسوف كلامه يشير الى ان ضمير عنه للعدد المخرج
وقد صرح بانه لما خص به العام ولا خفاء في انه انما يصدق على الباقي دون المخرج اللهم الا ان تقال ما خص العام بسببه
اي بسبب اخراجه لنا ما سبق اجمع بوجوه ثلثة ينتهض بعضها على الكل وبعضها على البعض وتقرير الثالث على
النزوح انه قبل التخصيص كان حجة في كل واحد فيبقى حجة حتى يظهر المعارض فلم يظهر الا في العدد المخصوص فيبقى في
الباقي بالضرورة لانه لا يمتنع توقف افادته للباقي على افادته للاكثر الا انه اذا افاد الاكثر ودل عليه وكان حجة
فيه افاد الباقي ودل عليه وكان حجة فيه واذا انتفى ذلك في حق الآخر انتفى في حق الباقي والا لكان ترجيحا بلا
مرجح لان التقدير ان كلا منهما بعض العام ومدلول تضمني له من غير فرق ولولا هذا التقدير لجاز ان تتوقف افادة
افادة اللفظ لمعنى على افادته لآخر من غير عكس كما في المدلول التضمني او الالتزامي بالنسبة الى المطابقي على انك اذا
تحققت فالتوقف في مثل هذا انفصام الجانبين وهو المراد بالدور اذا اطلق ربما يشعر بانه حقيقة الدور

والمجيبة

والمجيبة مجاز لا تفهم الا بقرينة وما ذكرناه من الادلة اشارة الى ان ما تقدم عبارة عن الادلة الثلثة السابقة لا على الاخير منها
كما ذكره بعض الشارحين ولا نزاع فيه ظاهر الكلام انه لا نزاع في كونه تابعا للسؤال في العموم والخصوص حتى
لو قيل هل يجوز الوضوء بماء البحر فقال نعم كان عاما ولو قيل هل يجوز لي الوضوء بماء البحر فقال نعم كان خاصا الا انه
صرح كلام الآمدي والشارحين وبه تشعر عبارة المتن ان الاتفاق انما هو في العموم واما في الخصوص فخلاف
الشافعي رضي الله عنه حيث ذهب الى دلالة الجواب على جواز التوضي بماء البحر لكل احد مصيرا منه الى ان ترك الاستفصال
في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال عام مستقل بمعنى ان يكون مع قطع النظر عن السؤال
وافيا بالمقصود وقيد السبب بالخاص لانه ان كان مساويا فلا خفاء في كون الجواب تابعا وان كان اعم كما اذا سئل
عن التوضي بماء البحر فقال يجوز لك فلا خفاء في خصوص الحكم الا ان هذا لا يكون من بناء العام اذ لا منافاة قطعا
يشير الى ان الحكم ضروري وربما ينبه عليه بانه لو قال تمسكوا بهذا العموم لم يكن تناقضا ومخالفة للظاهر وايضا الاصل
عدم المنافاة فمن ادعاه فعليه البيان لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد لانه بعض الافراد في حكم البواقي
اخرج السبب بالاجتهاد لا خفاء في انه لا يتصور اخراج السبب الخاص الذي ورد فيه الحكم وهو ولد زمعة ولم يجوز
ابو حنيفة رضي الله عنه ذلك حتى قال الغزالي رحمه الله ان ابا حنيفة رضي الله عنه انما اخرج السبب عن العموم لانه لم يبلغه السبب
في قصة عبد بن زمعة فالاولى تقرير الشارح العلامة وهو انه ان اريد السبب المعين نمنع الملازمة لجواز ان يكون
دخوله قطعيا وان اريد نوع ذلك نمنع بطلان اللازم بالاتفاق فان ابا حنيفة رحمه الله اخرج الامة المستفرشة اي
ولدها من عموم الولد للفراش مع وروده في ولد الامة على ما روي انه كانت لزمعة امة يلم بها وكانت لسعيد بن ضريبة
وقد كان اصابها عتبة بن ابي وقاص فظهر بها حبل وهلك عتبة كافرا فعهد الى اخيه سعد بن ابي وقاص ان ابن
وليدة زمعة مني فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد بن ابي وقاص وقال ان اخي كان عهد الي فيه فقام اليه
عبد بن زمعة فقال له هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فقال عليه السلام هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش

الولد

وللعاهر الحجر فقوله عبد بن زمعة هو المذكور في كتب الحديث وعبد الله سهو وقوله ابن وليدة اى يعنى ابن امة فان
هى الامة ووقع فى بعض هاهنا سهو آخر فاحش وهو ان عبد الله بن زمعة وسعد بن ابى وقاص ترافعا فى ولد امة مستفرشة
لوليد بن زمعة وبهذا يظهر ان من فوائد معرفة الاسباب الامن من امثال هذه الاغلاط وقد وقع فى اكثر النسخ بلفظ
الامر لكن الملايم لقوله لا تغدين هو تغدى بلفظ الماضى لعرف خاص فيه قد جرى العرف فى صورة الحلف على مثل
هذا الفعل ان يراد بالمطلق المقيد بما ورد فى السؤال بخلافه فى مثل خلوت الماء طهورا عند السؤال عن بئر بضاعة فانه
لا عرف فى تعميمه وتخصيصه وذكر الزيادة لا يخرجه فان قيل ترك الزيادة رعاية لتمام المطابقة قلنا المحافظة
على الاحكام الشرعية اولى من اللفظية وايضا فى ترك الاولى من جهة لرعاية جهات اخر فقد فات بخصوصيته
لان ظهور اللفظ فى العموم عبارة عن تساوى نسبته الى جميع ما تناوله من غير تناول للبعض بخصوصه فيفوت ذلك
حيث تناول صورة السبب بخصوصها بعد ما لم يكن متناولا لها بخصوصها بل كان متناولا لها من حيث اندراجها فى
العموم واذا فات ذلك انصرف اللفظ عما وضع له ويحقق هناك مجازات ثلثة الاول خصوص السبب مع ساير الخصوصيات
والفرق بينه وبين العموم انه لا تعرض فى العموم للخصوصيات الثانى خصوص السبب مع بعض الخصوصيات الثالث
خصوص السبب وحده اى بدون الخصوصيات فالحمل على الاول تحكم بل ترجيح للمرجوح لرجحان الثالث بالخصوصية فى
خصوص السبب وتقريرات الشروح هاهنا مضطربة منها ان صورة السبب وهى احدى مجازات العام لان كل بعض منه
مجاز مراد من العام قطعا لفوات الظهور اى احتمال ارادتها منه بسبب كون الخطاب نصا فيها فيكون محلا لعدم
اولوية كونه نصا فى البعض والجواب ان عدم الاولوية بالنظر الى العام لا ينافى الخصوصية الخارجية بقرينة ومنها ان
ظهور العموم قد فات بالخصوصية على السبب فلو حمل على العموم لبطل الخصوصية لان النص حالا يحتمل غير معنى
والجواب ان الخصوصية بواسطة القرينة الخارجية لا ينافى فى الحمل على العموم من حيث هو هو من غير اعتبار القرينة
ومنها انه لو حمل على العموم مع ظهور الخصوصية فى السبب الخاص لكان مجازا فيما ورا السبب لفوات ظهور الخصوص

فتكون

١٢٢

فتكون مترددا بين كل ما ورا السبب وبين افراده فحمله على البعض تحكم بان يراد به متعلق بقوله يصح الطلاق
على كل واحد من معنييه لا بقوله كما يصح لان ارادة هذا وهذا فى الطلاق واحد لا يكون على سبيل البدل ولا محل النزاع
البين بان يوضح وذلك اى ارادة هذا وهذا غير ارادة المجموع لان فى ذلك كل واحد مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفى
بخلاف ما اذا اريد المجموع فانه لا يلزم ذلك وبالجملة فرق ما بينهما فرق ما بين الكل الافرادى والكل المجموعى وتوضيحه
انه يصح كل فرد يسعه هذه الدار ولا يصح كل الافراد ويصح كل الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد فالمشترك احوال
الاول اطلاقه على كل من المعنيين على سبيل البدل بان يطلق تارة ويراد هذا ويطلق اخرى ويراد ذاك ولا نزاع
فى صحته وفى كونه حقيقة الثانى اطلاقه على احد المعنيين لا على التعيين بان يراد به فى الطلاق واحد هذا او ذاك مثل تربصى
قرءا اى طهرا او حيضا وليكن ثوبك جونا اى ابيض او اسود وليس فى كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك او نفيه الا ما
يشير اليه كلام المصباح من ان ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القراين الثالث اطلاقه على مجموع المعنيين بان يراد
به فى الطلاق واحد المجموع المركب من المعنيين بحيث لا يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ولا نزاع فى امتناع ذلك حقيقة وفى جوازه
مجازا ان وجدت علاقة مصححة فان قيل علاقة الجزء والكل متحققة قطعا قلنا ليس كل ما يعتبر جزءا من مجموع يصح اطلاق اسمه
عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انها جزء منه الرابع اطلاقه على كل واحد منهما
بان يراد به فى الطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفى وهذا هو المتنازع فيه
وعلى هذا قياس الجمع بين الحقيقة والمجاز اعنى ارادة المعنى الحقيقى والمجازى بل ربما يستغنى عنه بذكر المشترك نظرا
الى ان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقى بالشخص وللمجازى بالنوع الامر والتهديد يعنى على تقدير كون الصيغة حقيقة
فيهما وهذا اولى من التمثيل بالقرء للطهر والحيض والجون للاسود والابيض لانه ربما يصح بحسب الحكم مثل القرء من
صفات النساء والجون جسم ونقل عن الشافعى رضى الله عنه يعنى يصح للمتكلم استعماله فيهما ويجب على السامع حمله
عليهما عند الاطلاق فهذا اخص من مذهب القاضى رحمه الله والمعتزلة والمراد الصيغ اللغوية فهى عن مذهب ابى

الحسين

والغزالي رضي الله عنهما اذ الصحيح عندهما عقليه عمنى انه لا دليل على امتناعه سوى منع اهل اللغه وقوله بل لا يصح ان يراد
بما ذكرنا اشارة الى ما قال انه زعم قوم ان الدليل القاطع قايم على امتناعه وسيجي بعد بيان الدليل بجوابه فضبط المذاهب
انه لا يصح مطلقا او يصح عقلا لا لغه او يصح لغه في النفي فقط او في الاثبات ايضا لكن في الجمع خاصه او في الكل من
غير ظهور في المعنيين جميعا او مع الظهور فيهما ثم لا يخفى ان ذكر المعنيين لمجرد التمثيل فانه امل من ابقا للتعدد والاقا
بعما ايضا كذلك بلا تفاوت فهنا مقامان لا خفا في ان الاصل المقدم اثبات صحة الاستعمال ليتفرع عليه كونه
حقيقة او مجازا وكانه اعتمد فيه على ما هو المتبادر في كتابه من انه لو امتنع لامتنع لدليل والاصل عدمه لنا
فيه اي في المقام الاول انه اسبق منه اي من المشترك احد المعنيين على البدل بان يراد هذا او ذاك لا الجمع بينهما
بان يراد هذا وذاك والسبق الى الفهم علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز فبطل المصحح العلاقة الكليه والجزئية
وفيه نظر اما اولا فلان الكلام في ارادة كل من المعنيين لا في ارادة المجموع الذي لعدا المعنيين جزء منه واما ثانيا
فلما سبق من انه ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان له تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل
بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك هذا وقد يمنع سبق احدى المعنيين من اطلاق
المشترك بل ربما يدعى سبقهما على ما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه على انه لو سبق احدهما لا على التعيين لكان حقيقه
فيه كان الاشتراك معنويا لا لفظيا ثم القول بكونه مجازا عند الاستعمال في كل من المعنيين مشكل لان كلا منهما
نفس الموضوع له معه فلا في المعروض لان المعروض استعماله في كل من المعنيين وكونه موضوعا لكل منهما
والحق ان المقدمه القايله بانه لو استعمل في المعنيين لكان حقيقه فيهما ليس له كثير دخل في الدليل اذ يكفي ان يقال لو استعمل
في كل من معنييه والتقدير ان معناه هذا وحده وهذا وحده لزم ان يكون كل منهما وحده والا لم يكن معناه وليس
وحده والا لم يكن الاستعمال في كل من معنييه والجواب ان المراد استعماله في كل من الامرين اللذين وضع
اللفظ لهما سواء كان مع قيد الانفراد او بدونه وحاصل الاستدلال انه اذا استعمل في المجموع لم يكن ذلك

استعمالا في معنييه لانتفاء قيد الانفراد المعتبر في كل منهما حتى يكون معناه وهذا نزاع لا يتعلق به غرض اصولي لوقوع
الاتفاق على انه يصح ان يذكر المولى مثلا ويراد به المعتق والمعتق ويتفرع عليه الاحكام فان لم يسم ذلك استعمالا في
كلا معنى المولى عا ان المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط
ان يكون لا وحده على ما هو شان الماهية بلا شرط شي وهو متحقق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع والمستدل جعل
الانفراد قيدا فيه وليس كذلك وانما يقع الانفراد والاجتماع قيدين لوصف الاستعمال لا لنفس المعنى وبهذا
يظهر ان استعمال اللفظ في المعنى حال الاجتماع مع الاخر استعمال له في نفس الموضوع له كحال الانفراد فيصح ويكون حقيقة
لعدم الفرق ويظهر ذلك بالتامل في الفرق بين المعنى مطلقا وبشرط الانفراد او الاجتماع وفي الفرق بين كون الانفراد
قيدا للمستعمل او للاستعمال ولذلك لم يعين ما ذكرنا من ان استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له اولا فوله
بوضع ثان متعلق بقوله اراد المجموع وفيه اشارة الى ان التعيين المجازي ايضا وضع على ما سبق من اعتبار
نوع العلاقة الى السماع والحاصل انه يريد بالمعنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمعنى المجازي الاول فهو معنى ثالث
فالقائلون بالصحة لا ينازعون في جواز ارادة معنى مجازي شامل ويسمونه عموم المجاز مثل ان يراد بوضع القدم في قوله
لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول الدخول حافيا وهو الحقيقه وناعلا وراكبا والقائلون بالصحة يدعون
ذلك في جميع صور النزاع فانه اذا اريد المجموع لا من حيث تعلق الحكم بالمجموع من حيث هو بل من حيث تعلقه بكل
واحد كان شاملا للمعنيين لكن تصحيح هذا المجاز وبيان العلاقه فيه مشكل وحديث استعمال الجزء في الكل كما ذكر
كما سمعت وما ذكره المحقق من خروج المعنيين عن الارادة ودخولهما تحت مراد ثالث تحقيق وتوضيح للجواب الا انه
مناف لما سبق في تحرير محل النزاع من ان الكلام فيما اذا كان كل من المعنيين مرادا باللفظ ومناطا للحكم والحق ان
الدخول تحت المراد لا يستلزم ان يكون مرادا بحيث يصير مناط الحكم فمن ثمه جوز ليس المراد ان هذا
دليل عليه بل ان هذا لا يمنعه فيثبت بآيات القصاص لان الجمله تكن دفع لما قيل من ان التمثيل بها

الاعم

بلا يستوی ليس بحسن لان المراد بالنكرة اسم الجنس ويستوی فعل بهذا ولكن تفرجهم بان التعريف والتنكير من خواص

يبغي كون الجملة نكرة والمحققون من النحاة على ان المراد بتنكير الجملة ان المفرد الذي يسبك منها نكرة وعموم الفعل

الفعل المنفي ليس من جهة تنكيره بل من جهة انها تتضمن من المصدر نكرة فمعنى لا يستوي زيد وعمرو لا يكون استواء

بينهما الضمير في كغيرها للمساواة وفي كغيره لمثل لا يستوی وهو في معرض الاستدلال وبيان صور الاستواء

بخلاف كغيرها فانه في معرض الدعوى فلا يلزم من نفيه اي الاعم الذي هو المساواة في الجملة نفيه اي نفي

الاخص الذي هو المساواة من كل وجه لان ما لا يكون في الكلام اشعار به لا يكون منفيا بالكلام فلا يشعر

اي الرجل مطلقا اي بالرجل بصفة العموم فلا يلزم من نفيه نفيه وقد ثبت بالدليل اي الاجماع ولا استواء

والاستعمال ان مثل لا رجل عام للتكاذب بينهما عرفا يعني انهما وان كانا مطلقين والمطلقان لا يتنافيان

عقلا لكن مثله يعد في العرف تناقضا ويجعل احدهما رفعا للآخر وتكذيبا له وقد يتوهم ان مبنى ذلك على ان العرف

يفهم منهما التوقيت بالحال والوقتيتان تتناقضان على ما صرح به بعض المنطقيين وليس بشيء لانه على هذا التقدير

ايضا بل على تقدير دوام احدهما لا يلزم التناقض لجواز الاستواء من وجه وعدمه من وجه اخر ويمكن المعارضة

بوجه آخر الاولى كانت معارضة في المقدمة القائلة بان الاثبات اعني يستوي يفيد العموم وهذه معارضة في نفس المدعى وهو

ان النفي اعني لا يستوي يفيد العموم والا لما كان الاخبار به صحيحا لعدم اختصاص نفي المساواة بما بين المذكورين اذ

ما من شيئين الا وبينهما عدم مساواة ولو في تعينهما فلا يكون في الاخبار به فائدة تعتد بها وبالجملة يعني اذا

اعتبر عدم الصدق في اثبات الاستواء على العموم وفي نفيه على العموم وعدم الافادة في اثبات الاستواء في

الجملة وفي نفيه في الجملة حصل اربع شبه متعارضة تدل اثنتان منها على ان نفي الاستواء ليس للعموم بخلاف

اثباته واثنتان على العكس فالاوليان هما الثانية والثالثة من ادلة الخصم مبنى الاول على ان نفي المساواة على العموم

ليس بصادق ومبنى الثاني على ان اثبات المساواة على الاطلاق ليس بمفيد والاخريان هما المعارضتان المذكورتان

متن الكتاب

تعارضت

١٢٢

مبنى الاولى على ان اثبات المساواة على العموم ليس بصادق ومبنى الثانية على ان نفي المساواة على الاطلاق ليس بمفيد ولا

الشبهة اتضح الى البحث وهو ان اثبات المساواة ليس للعموم لكنه مفيد للقرينة الدالة على تقييد المساواة بوجه مخصوص الا

بوجه من كل شيئين ونفي المساواة للعموم لكونه نكرة في النفي لكنه صادق للقرينة الدالة على التقييد بما يصح انتفاؤها فقوله

حملها اي اثباتها وقوله كما مر اشارة الى ما سبق من ان نفي المساواة اقرب الى العموم الحقيقي ليس بصادق لثبوت المساواة

بوجه ما واقله سلب ما عداها المقتضي المشهور في عبارة القوم ان المقتضي بلفظ اسم المفعول لا عموم له ويسمى عاما

كلام الآمدي حيث قال المقتضي وهو ما اضمر ضرورة صدق المتكلم لا عموم له وعدل عنه المصنف لان ما اضمر قد يكون

على ما صرح به حيث قال اما اذا تعين احدها بدليل كان كظهوره اي في العموم والخصوص لانه لا فرق بين ان يتعين المقدر

وبين ان يظهر والمقدر لفظ فيصح عمومه وان كان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ولهذا قال صاحب التنقيحات

قولهم المقتضي لا عموم له فاسد لان المقتضي العام عام بل ينبغي ان يقال لا عموم لجهات الاقتضاء عند فوات الحمل على الاصل

قال الشارح المحقق رحمه الله جعل المقتضي على لفظ اسم الفاعل ليصح تفسيره بما احتمل احد تقديرات لاستقامة الكلام وصحح

انه لا عموم له في الجميع اي في جميع التقديرات يعني انه لا يقدر لاستقامته جميع المحتملات وصرح بان المقتضي على لفظ

اسم المفعول بمنزلة الملفوظ ان عاما فعام وان خاصا فخاص والشارح العلامة زعم انه في عبارة المصنف على لفظ اسم

المفعول فاعترض بان المقتضي في مثل اعتق عبدك عني بالف هو البيع وهو لا يحتمل تقديرات واجاب بانه ليس هو البيع

بل دخول العبد في ملكه وهو يحتمل البيع والهبة وانت خبير بانه لا منع لكون دخول العبد في ملكه يحتمل تقدير البيع والهبة

لاستقامة الكلام بل المحتمل لذلك هو قوله اعتق عبدك عني بالف فانه لا يستقيم الامر باعتاق العبد عنه الا بتقدير بيعه

او هبته منه مثلا وذلك ايضا مما اختلف فيه فقيل لا عموم له لان العموم من عوارض الالفاظ والمقدر ليس بلفظ

واجيب بمنع المقدمتين وغيرهما كالذم والملامة في الدنيا والحسرة والندامة في العقبى وقد يعترض بان

هذا ليس من عموم التقديرات المحتملة بل من عموم المقدر لكونه اسم جنس مضافا اي حكم الخطاب والنسيان وبجاب

بان الطلاق الحكم على هذا المنع من مخترعات الفقهاء فالشارع احسن الطلق هذا الكلام لا بد ان يريد امرا واحدا مما يكونه
حكما اذ لو اريد الجميع كان من عموم المقتضى بالمعنى الذى منعتم وقد تكلمنا على هذا فى شرح المفتاح باعتبار الرفع
المنسوب اليهما اى الى الخطاء والنسيان قد وقع فى نسخة بطريق الوصف ومعناه على ما ذكره سديد وفى غاية
الفتح باعتبار رفع المنسوب اليهما بطريق الاضافة فتحير الشارحون فى تقريره فقيل معناه ان اقرب مجاز اليهما
اى الى نفى حقيقتهما باعتبار رفع ما نسب اليهما هو عموم احكامهما لان اضمار جميع الاحكام اقرب الى المقصود
نفى الحقيقة لانه يجعل وجودهما كالعدم وبهذا يندفع ما قيل ان اريد بالاحكام اللوازم فلا فرق بين نفى واحد
ونفى الكل فى الدلالة على عدمهما وان اريد غيرها فلا نسلم ان رفعها اقرب وتوجيه الجواب ان مجاز غير الاضمار
اكثر فكلما كان الاضمار اقل كانت مخالفة الاصل اقل فكان اولى فيجتمعا رجحان ويبقى دليلنا وقيل المراد ان
ظاهر الكلام يدل على رفع الخطاء والنسيان وهو غير مقصود فيحمل على رفع الاحكام واضمار جميعها ليكون اقرب الى عموم
حقيقة الكلام والجواب ان مجاز الاضمار اقل فيكون مرجوحا وهذا الجواب يدفع اصل الاضمار مع ان الكلام فى ان الاولى
اضمار الجميع او البعض وهو فرع اصل الاضمار فالاولى ان يجاب بان اضمار الجميع وان كان راجحا بما ذكرتم فهو مرجوح
من جهة كونه على خلاف الاصل وقيل اقرب مجاز الى رفعهما عموم رفع احكامهما لان عدم جميع احكامهما اقرب الى عدمهما
من عدم بعض احكامهما فيحمل على المجاز الاقرب والجواب ما مر وقيل للقائل ان يعترض بان اكثرية غير الاضمار كما تعارض
دليل اضمار الجميع تعارض دليل اضمار البعض مع ان ههنا قائلا باضمار الجميع وقائلا باضمار البعض ولا قائل بعدم
الاضمار هذا وفى ما ذكره المحقق رحمه الله غنى عن هذه الكلمات الصفات المعنوية احتراز عن مثل الوجود والحى
ونحو ذلك مما ليس له مزيد اختصاص بالسلطنة او ما فى معناه نفى النكرة الواقعة فى الشرط المستعمل فى موقع
اليمين التى للمنع مثل ان اكلت فانت طالق فانه للمنع للاكل اذ استعار الطلاق منه وذلك ما نعاه الاكل فهو
فى معنى لا اكل البتة وهذا معنى قولنا فنفى الطلاق بان لا اكل وقوله واقتصر عليه عطف على قوله وقع وقوله فيقبل

تخصيصه

تخصيصه تنبيه على ثمرة الخلاف ومرجع الخلاف الى النزاع اذ لا نزاع فى انه يحنث بكل ما كول على ما هو قضية العموم الا انه عندنا
عام لفظى يقبل التخصيص كسائر العمومات وعند ابى حنيفة رحمه الله عام عقلى لا دخل فيه للالفاظ ولا يجرى فيه التخصيص
اما اولا فلانه لا التزام اى منع استقرار اللازم وكان الانسب ان يجعل اشارة الى منع الملازمة فانه قيل المصدر ايضا جزء مفهوم
ينبغى ان يكون كالمفعول به قلنا المراد بالفعل هو الحدث لا المصطلح فالمصدر نفسه لا جزءه وبهذا يندفع ما يقال
ان الزمان ايضا جزء مفهوم الفعل على ان الكلام فى الزمان الذى هو فى موقع المفعول فيه وهو الذى يتصور فيه
العموم بان يقول لا اكل فى وقت ما واما الذى هو جزء الفعل فهو نفس الماضى او الحال او الاستقبال ولا يتصور فيه العموم
الا اذا اعتبر غير ما هو جزء الفعل بان يؤخذ لجزء من الماضى مثلا ولو سلم العموم فى المصدر ايضا فعدم الجزئية والعموم
فى بعض المتعلقات كاف فى منع الملازمة القائلة بانه لو ثبت فى المفعول به لثبت فى جميع المتعلقات وانما خصص
الزمان والمكان بالذكر دون السبب ونحوه لانهما اقرب الى المفعول به من حيث اللزوم فى الجملة اعنى فى الوجود فاذا لم
يعم فيهما اولى والاثنان آتيان اى حذف المفعول به وتقديره كلاهما واردان فى فصيح الكلام اما الحذف فكما فى
قوله تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون وقولهم فلان يعطى ويمنع ويصل ويقطع واما التقدير فكما فى قوله تعالى يوم تجد كل
نفس ما عملت من خير محضرا وهو اكثر من ان يحصى انما الكلام فى الظهور اى فى ان الظاهر عند الاطلاق هو الحذف
او التقدير فاستدلال الخصم بانه لنفى الحقيقة وبمقتضى العموم بمعنى النفى عن كل مفعول لا يكون واردا على محل النزاع
لاتفاق الفريقين على ذلك بل يجب ان يقيم الدليل على ان الظاهر هو التقدير ليكون فى حكم الملفوظ فيقبل التخصيص
ولما وقع الاتفاق على ان الزمان والمكان عند عدم الذكر من قبيل المحذوف دون المقدر حتى لا يكون بمنزلة عام ملفوظ
قابل للتخصيص كان منع استقرار اللازم والقول بانهما ايضا من قبيل العام القابل للتخصيص خلاف ما وقع عليه
الاتفاق لبنا فيهما شرح لقوله لانه غير لان مجرد التغاير لا ينافى صحة التفسير والاحسن ان يجاب بان لا تنافى
بين المقيد والمطلق كيف وبينهما عموم وخصوص وكانه فهم المطلق الماخوذ بشرط الاطلاق وهو المبهم الكلى

لامقصور بمعهم في الاعيان   قلنا الجواب بمنع كون لا اكل للاطلاق بل للمقيد المطابق على ما سبق في باب الامر
من انه اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا الماهية نفسها واذا جعلنا
للمطلق بالمعنى الاعم على ما هو معنى الماهية لا بشرط شيء لم يثبت المنافاة والى ما ذكر في بحث الامر اشار المحقق رحمه الله
بقوله وقد نبهت لتقريره مثله   لا لعم اقسامه وجهاته جعل المحلفات بالذات كالفعل والعرض اقساما
وبالحسنات كالعشاء بعد الحمرة وبعد البياض جهات ولما ان التقسيم كما يكون   بالذات يكون بالاعتبا
رات اقتصر في المتن على ذكر الاقسام ثم المذكور في الشروح وهو ظاهر عبارة المتن ان المبحث هو ان الفعل
المثبت لا يحمل وقوعه على جميع اقسامه وجهاته كالامثلة الثلثة المذكورة وان قوله و   اما تكرر الفعل واما
دخول امته جواب سوال مقدر وهو ان تكرر الفعل في الازمان وثبوت حكمه عليه السلام ولامته من قبيل
عموم الفعل المثبت والمحقق رحمه الله جعل الجميع صور عدم عموم الفعل   الا ان يجعل المشترك عاما شرح لقوله
الاعلى راي   ليس مما ذكرناه اي من كون الفعل المثبت وهو يحتمل للعموم في الازمان وانما يفهم العموم من قول الراوي
وهو لفظ كان الداخل على الفعل المضارع اذ لو قيل كان قد جمع او يجمع بدون كان لم يفهم التكرر هذا وان النحو
المعتمد للاستمرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على مضي ذلك المعنى   وثانيها عموم للامة ظاهرة ان هذا
ايضا من قبيل الكلام في الفعل المثبت اعني الفعل المصطلح مثل صلى وتوكل مما في اكثر البحث فقد بين ان
الفعل المثبت لا عموم له بوجه من الوجوه وليس كذلك بل المراد هيهنا الفعل المقابل للقول وكان ينبغي من الشارح
المحقق رحمه الله ان ينبه على هذا المعنى فانه الذي تنبه لكون المراد بالفعل المثبت في صدر المسئلة هو الفعل
الاصطلاحي والجمهور زعموا ان المراد فعل النبي صلى الله عليه وسلم المقابل لقوله وفسروا المثبت بالواقع و
لم يجعلوه مقابل المنفي في المسئلة السابقة وكلام الآمدي في صدد المسئلة مبهم الا انه قال في هذا المقام وعلى
هذا ايضا يجب ان يعلم ان ما فعل النبي صلى الله عليه وسلم واجبا كان عليه او جائزا له لا عموم له بالاضافة الى غيره بل

هو ظاهر

هو خاص في حقه الا ان يدل دليل من خارج على المساواة بينه وبين غيره في ذلك الفعل كما لو صلى وقال صلوا كما رأيتموني اصلي
ولا قصاص ثمة الآمدي على الدليل الخارجي وشموله القياس ومثل قوله لعله كان لكم في رسول الله اسوة حسنة جعل المحقق
رحمه الله قوله من قول او قرينة او بقوله او بالقياس اربعتها تفسير للدليل الخارجي ونبه على ذلك بقوله وكل ذلك خارج
عن مفهوم اللفظ نفيا لما زعم الشارحون من ان قوله او بقوله او بالقياس عطف على قوله بدليل خارجي لانه لما فسر بقوله
من قول او قرينة حصل التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه   كما تقدم اي في مباحث السنة من ان الفعل الوا
قع بيانا وحكمه حكم المبين وهذا ايضا دليل على ان الكلام في فعل النبي عليه السلام لا في الفعل المصطلح وكذا قوله دليل
للافعال عموما اي من غير اختصاص بذلك الفعل وقد يتكلف فيرجع جميع ذلك الى الفعل الاصطلاحي بان يقدر
حكاية فعل النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ويعتبر انضمام الدليل الخارجي اليه كما يقال قطع يمين السارق بعد نزول
آية السرقة ورجم ماعزا بعد عموم نصوص رجم الزاني   في جميع الخلق متعلق بقوله عم   فانه بيع الغرر
بيان كون ظاهر اللفظ العموم وقوله فيحمل جواب الشرط اعني فاذا حكى فان قيل لا خفاء في ان حكمه انما وقع في
صورة مخصوصة فكيف يصح الحمل على العموم قلنا اما في الغرر فاحتمال العموم ظاهر لجواز ان يصدر عنه النهي عن كل
بيع فيه غرر واما في القضاء بالشفعة للجار فيحمل على انه قضى بطريق يفهم منه العموم   باللغة اي بما يتعلق بعرفه
المعاني الوضعية وبالفقه اي بما يتعلق باستنباط الاحكام الشرعية   وان كان منفردا اي ظاهر احتمالا في
الذهن او بعموم الصيغ   من علمه وعدالته لا خفاء في ان احتمال القول بعموم الحكم بناء على الخطاء في الاجتهاد
او بعموم الصيغة بناء على الخطاء في معرفة مدلولات الالفاظ انما يخالف ظاهر العلم لا العدالة نعم لو قيل يحتمل انه توهم
العموم فيما ليس بعام او علم عدم العموم وتعمد نقل العموم كذبا توجه ان هذا ينافي ظاهر علمه وعدالته   لانه من ضرورته
اي الاحتمال من ضرورة الظهور والا لكان نصا لا ظاهرا فلو كان الاحتمال قادحا في الظواهر وموجبا لتركها للزم ترك كل
ظاهر   فعمومه له اي عموم الحكم لجميع صور وجود العلة   اذ لا قائل به يشير الى ان انتفاء اللازم ثابت بالاجماع

فع

اهل اللغة اجماعا سكوتيا منعقد على ما في شرح العلامة سكاكي لا فرق بين قولنا اختار النسخة المشهورة وهي حرمت
المسكر لاسكاره مثل حرمت الخمر لاسكاره الا انه اشار الى ان المقصود من كون هذا مثل ذاك عدم التفرقة بينهما
والا فلا يناسب ان يقال حرمت الخمر لاسكاره مثل حرمت المسكر لاسكاره لكن لا يخفى ان اجود النسخ حرمت الخمر لاسكاره
مثل حرمت المسكر لاسكاره ثم النسخة التي توافق المنتهى وهي حرمت المسكر مثل حرمت الخمر لاسكاره والحاصل ان النزاع ای سعد الكرماني
لفظي اي عائد الى تفسير لفظ العام فمن فسره بما يستغرق في محل النطق لم يجعل المفهوم عاما ضرورة انه ليس في محل
النطق على ما سيجيء من ان المفهوم ما دل لا في محل النطق ومن فسره بما يستغرق في الجملة اي سواء كان في محل النطق او لا
في محل النطق جعل المفهوم عاما ضرورة ان الحكم يثبت في جميع ما سوى المنطوق من الصور واعلم يريد ان ليس النزاع
عائدا الى تفسير اللفظ بل الى ان العموم ملحوظ للمتكلم بمنزلة المعبر عنه بصيغة عموم حتى يحتمل ان يريد بها البعض او ليس
بملحوظ بل لازم عقلي يثبت تبعا للملزوم لا يتجزى في الارادة فلا يحتمل ارادة البعض كما سبق في لا اكل انه مما قد له مفعول
عام يحتمل ان يقصد به البعض ولنويه حنث بعد الاكل والمفعول محذوف لا يلحظ عند الذاكر فلا يتجزى في الارادة
وظاهر كلام المستصفى ان النزاع عائد الى ان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ام لا فان من يقول بالمفهوم ای الغزالي
قد يظن للمفهوم عموما يتمسك به وفيه نظر لان العموم لفظ يتشابه دلالته بالاضافة الى المسميات والمتمسك
بالمفهوم والفحوى ليس يتمسك بلفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكوة فنفي الزكوة عن المعلوفة ليس
بلفظ حتى يعم اللفظ او يخصص وقوله ولا تقل لهما اف دل على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق به حتى يتمسك بعمومه
وقد ذكرنا ان العموم للالفاظ لا للمعاني ولا للافعال كلام المص لما لم تكن المسئلة على التقرير الذي اورده مذكورة
في اصول الحنفية ولا مشهورة بين الائمة ذكر المحقق رحمه الله ان كلام المص هو ان الحنفية يقولون كذا وظاهر
المتن والشرح ان عندهم الاول عام خص عنه الذمي بالنصوص الواردة في قتل النفس بالنفس فاختص الحكم
بالحربي فيلزم ان يكون الثاني ايضا عاما فلا يخص عنه شيء الا بدليل وقد دل النص والاجماع على قتل المعاهد بالذمي

فاضف

فاختص الحكم بالحربي اي لا يقتل ذو عهد بكافر حربي وتقرير الآمدي ان الاول اعني المعطوف عليه ليس على عمومه والا لزم (ای عندهم)
عموم الثاني اعني المعطوف فيفسد المعنى وذكر في المحصول وغيره ان عطف ما فيه العام على ما فيه المخصص كما لو قيل لا يقتل
الذمي بكافر ولا المسلم بكافر هل يقتضي تخصيص العام فعندنا لا وعندهم نعم فزعم كثير من الشارحين ان هذه تلك الا ان العبارة بعضهم
ناصرة وخلافية لغرض وهي ان عطف المخصص على العام هل يقتضي تخصيص العام كقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن لما
اختص بالرجعيات هل اقتضى تخصيص المعطوف عليه اعني قوله تعالى والمطلقات يتربصن بها فزعم بعضهم ان هذه تلك
وليس كذلك بل هذه مسئلة برأسها ذكرها الآمدي حيث قال العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف فعندنا
لا وعند الحنفية نعم ثم قال ومثاله استدلال اصحابنا على ان المسلم لا يقتل بالذمي بقوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر فهو
عام للحربي والذمي فقالوا لو كان عاما للذمي لكان المعطوف وهو قوله ولا ذو عهد في عهده ايضا كذلك ضرورة اشتراك
المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصيغته وليس كذلك لان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد انما هو الحربي دون الذمي
وحاصل الكلام انهم يدعون ان في مثل هذا العطف عموم المعطوف عليه مستلزم لعموم المعطوف الا ان تقرير الآمدي
ناظر الى الاستدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم وتقرير الشرح بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم دون غيره
اي لا يقدر غير الكافر او ضميره لعدم القرينة على الغير اصلا واذا قدر الكافر او ضميره حتى صار التقدير ولا ذو عهد بكا فر
او به اي بكافر كان عاما بحسب الصيغة لوقوع النكرة او ما في معناها في سياق النفي وان لحقه خصوص بحسب الحكم نظرا
الى الدليل الدال على اختصاص الحكم بالحربي للاتفاق على قتله بالذمي واعترض بانه يجوز ان لا يقدر شيء او يثبت قبل الكافر بعد
بعمومات القصاص او يقدر ما دام في عهده بقرينة ترتب الحكم على الوصف واجيب عن الاول بان المراد لو لم يقدر
شيء وحمل على نفي الكصة امتنع القتل نظرا الى ظاهر الحديث واثبات القتل بالعمومات رجوع الى التقدير وعن الثاني بان
ما دام في عهده هو معنى في عهده فلا تقدير لو كان كذلك اي لو كان لا يقتل ذو عهد في تقديره لا يقتل ذو عهد بكافر
على العموم لكان بكافر الاول للحربي دون الذمي لان المسلم يقتل به عندكم فيفسد المعنى فوجب لدفع هذا الفساد

ان لا تقدير الكافر بكافر على العموم بل تقدير لكافر بالحربي خاصة فان قيل بكافر الاول للحربي فقط البتة سواء قدر بكافر الثاني على العموم او لم تقدير فلا معنى للملازمة قلنا تحتمل ان تكون فقط قيدا للاول دون الثاني اي لكان بكافر الاول فقط للحربي دون بكافر الثاني والجواب ان لفظ الكافر في الحديث والآية عام يعني ان لفظ بكافر المقدر في الحديث عام خص بالحربي بالدلايل الدالة على وجوب قتل المعاهد بالمسلم والذمي وضمير بعولتهن في الآية عام للرجعية والباين خص بالرجعية بالاجماع والشارح رحمه الله لم يتعرض لبيان الاخر لوضوحه والحاصل ان ما في المعطوف ايضا عام الا انه لم يبق على عمومه حتى يلزم الفساد وضمير فيه للفظ بعولتهن وضمير هو للفظ المطلقات وضمير به لقوله والمطلقات يتربصن الآية وضمير عليهن للمطلقات البواين والرجعيات وضمير فيهما للحديث والآية وهذا المعنى من خواص الشرح وتقريره الشرح انه لو كان اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في العموم والخصوص واجبا وكان حكم ذلك في الجملتين من حيث العموم والخصوص واحدا للزم ان يكون بكافر الاول للحربي فقط لكون الثاني كذلك اتفاقا فيصير المعنى ان المسلم لا يقتل بالحربي فقط وهو كما انه لا يقتل بالكافر حربيا كان او ذميا وللزم ان يكون ضمير بعولتهن للرجعية والباين ولكونه عايدا الى المطلقات وهي تعم الرجعية والباين وفساده ظاهر اذ لا رد للباين وقد تقال في بيان فساد الاول انه لو قيد بكافر الاول بالحربي لزم ان يكون الحديث دليلا على وجوب قتل المسلم بالذمي لانه يدل على نفيه عدم وجوب القصاص ولا قايل به فانتفاء القيد ينفي الحكم فيلزم وجوب القصاص ولا قايل بكون الحديث دليلا على وجوب قتل المسلم بالذمي ويقرر الجواب ان خصوص المعطوف انما يوجب خصوص المعطوف عليه لو كان خصوصه بنفس الصيغة لا من دليل خارجي وهو ممنوع فان المعطوف الذي هو الثاني خص بالدليل وعموم المعطوف عليه انما يوجب عموم المعطوف لو لم يعارضه دليل مخصص فهو مع ان الثاني هو المعطوف وقد خص بالاجماع وقد يقرر بان الموجب للعموم في المذكور والمقدر متحقق والمخصص موجود في الثاني دون الاول فوجب القول بخصوص الثاني دون الاول ولا يخفى ضعف هذه الكلمات ... لو كان ذلك اي كون تقييد المعطوف عليه موجبا لتقييد المعطوف حقا ... ظهور فيه

١٢٧

اي ظهور قولك ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا فيه اي في ان معناه وضربت عمرا يوم الجمعة وايضا الغرض بان في الحديث ما نعا من عدم التقدير ولا مانع في المثال لنا ان مثله الدليل على المقدم من الاستغراق واجماع ائمة اللغة لغواج عن المذكور توضيح للمخصوص بما وقع في المتن من لفظ الخروج ثم فسر الاخراج بالنص على ان المراد هو المذكور لا عن افراد لا دخول هنا حتى يحصل صيغة الاخراج ولا قايل به تنبيه على ان القول بكونه تخصيصا خلاف ما عليه من اتفاق الجمهور كونه خلاف الاصل حتى يتوجه النقض بسائر الصور بان يقال لو كان الجمع المعرف عاما لكان اخراج البعض عنه تخصيصا وهو خلاف الاصل اذ الاصل عدم التخصيص فيجاب بان ذلك فيما ثبت عمومه وقد يقال اعتراض على الدليل الاول بان عدم التناول لغة لا ينافي العموم لجواز ان يتناوله عرفا يعني ان خطاب المفرد يتناول الغير عرفا فيما اذا كان المخاطب قدوة والغير اتباعا واشباعا له وعلى الثاني بمنع ان اخراج غير المذكور ليس بتخصيص فانا قايلون بانه عام عرفا وان الاخراج عنه تخصيص والتخصيص كما يقع في العام لغة يقع في العام عرفا كما في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يعم عرفا حرمة جميع الاستمتاعات وقد خص عنه النظر وامثاله مثاله منصب الاقتداء به فسر بالاقتداء طايفة به ليلا يتوهم ان المراد اقتداء عامة الناس به في امر الدين على ما هو المتبادر الى الفهم والجواب يعني لا نسلم ان كون الامر له والاتباع يفهم من الخطاب له لا بالاستقلال ولا بمعونة الدليل ولو سلم فانما يفهم منه بمعونة الدليل كتوقف المامور به على معاونة الاتباع فيما ذكرتم من المثال بخلاف امره النبي صلى الله عليه وسلم من الاحكام الشرعية فان قيل قد ذكر في صدر البحث ان الخطاب الخاص بالرسول عليه السلام يعم بحسب ظاهر اللفظ ليس بعام للامة بل بحسب تناول الحكم الا بدليل وههنا قد جعل مثل ما ذكر من المثال مما عمومه بدليل وصرح بنفي ذلك من خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم قلنا ذلك دليل شرعي على ثبوت الحكم في حقهم لا من ذلك الخطاب وهذا دليل على تناول الخطاب لهم المذكور وفهمه منه وبهذا يظهر فساد ما ذكر في بعض الشروح من ان في المنع الثاني تسليم المدعي الان يقولا الخصم بعموم خطاب المرضى من له رتبة الاقتداء مطلقا واما اعتراضه على الاول بانه منع ما هو معلوم بالضرورة العرفية فليس ببعيد واما تقرير الجواب على ما ذكره الآمدي رحمه الله وتبعه الجمهور وهو انا لا نسلم الفهم لغة ولهذا يصح انه امر المقتدي

اي مقام المذكورة لبعض الشروح

ولم يأمر اتباعه نعم غايته انه يفهم عند امر المقتدى بمثل الركوب وشأن الغارة لزوم توقف مقصود الامر على اتباع الاصحاب التزاما
لا مطابقة او تضمنا ذلك في خطاب النبي عليه السلام فلا يخفى انه لا يطابق المتن ولا يمتنع ان يقال يا فلان افعل انت واتباعك
كذا فان قيل هذا ليس نظير ما نحن فيه وانما نظيره ان يقال يا فلان افعلوا كذا ويكون النداء للمقتدى خاصة والامر له وللاتباع
عامة وفي صحته الف نزاع وهو اى اختصاص الخطاب به مستفاد من نفس الخطاب حيث زعمتم انه لا يعم الامة وحسمه الجواب
ان الاختصاص الذي يدل عليه لفظ لك معناه ان الحكم يكون له ولا يكون لغيره والذي يستفاد من نفس الخطاب معناه انه يدل
على ثبوت الحكم له ولا يدل على ثبوته لغيره وهذا من الدلالة على عدم ثبوته للغير فمنشأ الغلط عدم التفرقة بين الدلالة على
عدم الحكم وعدم الدلالة على الحكم فقوله بل هو اى الخطاب يحتمل لهما اى العموم وعدمه فهو اشارة الى مثل خالصة لك ونافلة لك
وضمير فائدته يعود اليه وضميره الى الرسول صلى الله عليه وسلم وضمير عليه الى الخطاب تنصيص بصيغته على
محل النزاع اذ لا نزاع في جواز تناوله للامة بحسب الدليل ثم اشار الى رفع النزاع باحتمال انهم يريدون التناول بحسب الدليل
دون الصيغة لانه لا نزاع فيما علم ثبوته من اللغة قطعا وانه يلزم عطف ما تقدم لان ذلك ليس مما تقدم وان كان ظاهر
لفظ المتن يقتضيه يعني يلزم ان لا يكون له فائدة اصلية هي التأسيس اذ التأكيد خلاف الاصل وقد يقال فائدته دفع الوهم وقطع
الاحتمال لان عموم خطاب الواحد للامة ظاهر لا قطعي ومختلف فيه لا متفق عليه وانما يدل لو دلت هذا على طريق الوضع
والمسايلة والا فعموم كل حكم لكل مكلف لا يقتضي تناول كل خطاب بصيغته للكل لان الكل للكل اى ليس معنى التعميم
ان كل حكم ثابت لكل مكلف حتى يجب على المريض والحائض مثلا ما يجب على الصحيح والطاهر ولا خفاء في ان الاولى الكل بالتكليم
اذ كون الكل للكل حق والا يقتضي ان يثبت الكل بل البعض لكل احد من عدم تناول الحكم الواحد للجميع اشارة الى ان على في
قوله على الجماعة ليست تقابل اللام حتى يكون الحكم عليهم غير متناول للحكم لهم بل هي مثلها في قولهم المحكوم عليه هو المكلف فيتناول
الحكم عليهم الايجاب والندب والتحريم وغيرها فهو خلاف المجموع للاجماع فان قيل هذا انما يصح لو وقع الاجماع على عدم
التناول بدون العلم بالتساوي وليس كذلك بل غايته عدم الاجماع على التناول لا الاجماع على عدم التناول اذ هو محل النزاع

فلما

فلما كانه يريد بخلاف الاجماع انه ليس باجماع ومع قوله في المعنى المعلل به ذلك الحكم اشارة الى ان المراد به الجامع ولا يرد ما قيل
انه يجوز ان لا يعلم التساوي في ذلك المعنى ويثبت الحكم بدليل آخر كنص عام مثلا لان الكلام فيما اذا كان حكم النبي عليه السلام
على الواحد من غير تعميم لابي بردة في الكشاف الظاهر انه غلط والصواب ان ذلك في التضحية بالجذعة على ما ذكر في
الكتب المعتبرة انه قال ابو بردة عندي جذعة خير من مسنة فقال صلى الله عليه وسلم اجعلها مكانها او قال اذبحها
ولا تجزي جذعة عن احد بعدك قال صاحب الفايق قال النبي صلى الله عليه وسلم لابي بردة بن نيار في الجذعة التي امره ان
يضحي بها ولا تجزي عن احد بعدك اى لا تؤدي عنه الواجب ولا تقضيه من قوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا قال
الامام محيي السنة جزى عني هذا الامر ويجزيك من هذا الامر الاقل اى يقضي وينوب وهو بلا همزة فاذا كان بمعنى الكفاية قلت
جزأ عني واجزأ بالهمزة وابو بردة شهد العقبة الثانية وبدرا واحدا وسائر المشاهد وكانت معه راية بني حارثة
يوم الفتح توفي في اول خلافة معاوية بعد شهوده مع علي رضي الله عنهما حروبه كلها واما حديث تمر الكفارة فانما هو في قصة
اعرابي واقع اهله في نهار رمضان وليس فيه انه لا يجزي لاحد بعدك وتخصيصه اى وكان تخصيصه وهو عطف
على قوله وهذا انما يستقيم في شهادة خزيمة لا في لبس الحرير لعبد الرحمن رضي الله عنهما فان ذلك ترخيص لضرورة القمل
ونحوه لا تخصيص قوله صيغة المذكر يعني ان الصيغة التي يصح اطلاقها على الذكور خاصة قد يكون موضوعة بحسب المادة
للذكور خاصة مثل الرجال ولا نزاع في انها لا تتناول النساء وقد يكون موضوعة لما يتناول مثل الناس ومن وما ولا
نزاع في انها تتناول النساء وقد يكون بحسب المادة موضوعة لهما وبحسب الصيغة للذكور خاصة وهذا هو المتنازع
فيه وحاصله ان تغليب الذكور على الاناث والقصد اليهما جميعا ظاهرا ومبني على قيام القرينة فائدة التأسيس
اولى الاول لا خفاء في ضعف هذا الجواب فان الافادة بطريق النصوصية دون الظهور يعتبر تأسيسا لا تأكيدا الا انه بتوجه
على ما ذكر في السؤال من انه مذكور للتأكيد والحق ان مثله لا يعد تأكيدا لانه ليس لتقوية الاول بل لفائدة اخرى من تنصيص
او تنبيه على زيادة فضيلة او نحو ذلك مطلقا دفع لما يقال يجوز ان يريد ان سلمه وعدم ذكرهن بصيغة ظاهره

فيهن خاصة لا ذكرهن مطلقا يعنى ان مدلول قولها ما نرى الله ذكر الا الرجال نفى ذكرهن لا خصوصا ولا فى ضمن العموم والا
الحصر لما صدق نفيهن يحتمل ان يكون اضافة الى الفاعل لكن الانسب بصدر الكلام ان يكون الى المفعول اى لما صح نفى
ام سلمة ذكرهن ثم الظاهر انه لا مع عدم جواز النفى ينبغى ان يكون المجموع لازما ولهذا اذ لا فساد فى مجرد صدق
كلام النساء وعلى هذا لو قال فلم يجز بالغاء لكان احسن وانه اى واجماعهم على ان الجمع لتضعيف المفرد اى جعل
مدلوله فوق الواحد والمفرد مذكر اتفاقا اذ لا نزاع فى ان مثل مسلم وفعل وافعل للمذكر خاصة لا نزاع يعنى الا بصرف
الى المجاز لدليل وهو لزوم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز فقوله والا فالمجاز معناه لو لم يكن لهم وللنساء معا
حقيقة وقد ثبت الاطلاق عليهما كان مجازا بالضرورة والمحقق جعل قوله وقد تقدم مثله اشارة الى ما تقدم من رجحان
المجاز على الاشتراك وجمهور الشارحين الى ما سبق فى مسئلة ان العام اذا خص كان مجازا من انه حقيقة فى الاستغراق
فلو كان حقيقة فى الباقى ايضا يلزم الاشتراك والقول بجواز كونه حقيقة فى القدر المشترك بين محض الذكور وجمع
الذكور والاناث جميعا ينافى الغرض المذكور اعنى كونه حقيقة فى الذكور بالخصوص الا ان للخصم ان ينازع فى ذلك ولذلك
اى ولكون الامر كذلك اعنى انهن يشاركن بدليل من خارج كالاجماع مثلا لم يشاركن فى مثل الجهاد والجمعة بقوله تعالى و
جاهدوا فى الله فاسعوا الى ذكر الله لعدم الدليل ولو اتى بهذا فى معرض التاكيد والتحقيق للمنع لكان للخصم ان يقول بل عدم
المشاركة يتوقف على الدليل كالاجماع على عدم الجهاد والجمعة عليهن وان ضم هذا الى الدليل اى لو لم يدخلن لما شاركن
فى الاحكام بهذه الصيغ فالجواب منع انتفاء اللازم مالا يفرق يشير الى ان ذكر من الشرطية لمجرد التمثيل
والضابط الالفاظ التى لا يفرق فيها بين المذكر والمؤنث وكان لها عموم مثل من وما الموصولتين اوالشرطيتين وغير ذلك
قوله ويترك الظاهر وهو دخوله فى عموم الخطاب ولو اطاعه اى العبد السيد لغا نيته اى صلوة الظهر العبد ومن الشرطية
عطف على تضايق بيانا له وتفسيرا وقوله وجب عليه الصلوة جواب لو امره السيد وعدم صرف عطف على الصلوة
وقوله الا فى وقت استثناء من قوله نصرف منافعه كخروج المريض اى عن عموم الصوم والجهاد والمسافر عن الصوم والحائض

على الكل

عن الكل ما ورد على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم نفى لما ذهب اليه الشارح العلامة من ان المراد مثل يا ايها الناس
ويا عبادى من خطاب التكاليف الوارد بالالفاظ العامة مع كونه مثالا يعنى ان المراد ما هو اعم من ذلك بل يعم الرسول
اى بحسب الحكم المستفاد من التركيب او لا يعم بناء على ان وروده بلسان الرسول صلى الله عليه وسلم يمنع دخول الرسول
عليه السلام فى العمومات قوله مطلقا اى سواء كان مامورا فى اوله بالقول او لم يكن وليس المراد صريح لفظ القول بل يدخل
فيه مثل بلغهم كذا واكتب اليهم كذا او ما اشبه ذلك فهموا دخوله ضمير دخوله واشكاله ومنه للرسول صلى الله عليه وسلم
وضمير فيها للعمومات وضمير مقتضاه لما ورد بلسانه مثال ذلك ما روى انه عليه السلام امر اصحابه بفسخ الحج الى العمرة و
لم يفسخ فقالوا امرتنا بالفسخ ولم تفسخ فلم ينكر عليهم كما فهموه من دخوله فى ذلك الامر بل عدل الى بيان الموجب بقوله انى
قلدت هديا واذا كان يفهمون من امر الرسول لهم دخوله فيه فمن امر الله تعالى الوارد بلسانه اولى واذا وجد مثل ذلك
فى الخطابات المصدرة بلفظ قل انتهض على الحليمى ايضا واحتج الحليمى بان الامر بالامر بالشئ لا يكون امرا به لو قال
الملك لوزيره قل يا ايها الناس افعلوا كذا لم يدخل الوزير واجيب بان جميع الخطابات المنزلة عليه عليه الصلوة والسلام
فهى فى تقدير قل فيلزم ان لا يدخل فى شئ منها ورد بالمنع ولو سلم فليس المقدر كالملفوظ من كل وجه فان قيل
قد يكون آمرا ومامورا ظاهر عبارة المتن ان قوله ولان الامر طلب الا على شبهة لغيرى للخصم والشارح جعله جواب سؤال
يورد على الشبهة الاولى نظرا الى ما فى بعض النسخ من تجرد قوله ولان عن الواو والاول هو الموافق لكلام الامدى ثم
فان قيل فمثله يرد على التبليغ ولا ينافى الجواب بمثل ما ذكر اذ لا يشترط كون المبلغ اعلى قلنا لا بد من ان يكون
وصول الخطاب اليه قبل وصوله الى المبلغ اليه وهذا فى الواحد محال وان تعددت جهاته وهو ظاهر وهو اى
الرسول صلى الله عليه وسلم يحكى تبليغ جبريل الخطاب عليه السلام الذى هو اى الرسول داخل فيه نحو ركعتى الفجر
ذكره الآمدى ولا يوجد فى كتب الفروع كالزكوة فان قيل كما يحرم عليه الصلوة والسلام يحرم على اقربائه
بنى هاشم وبنى المطلب قلنا لما كان بسبب قرابته عد من خصايصه اونقول التحريم عليه وعلى الاقارب من خصايصه

وخاينة الاعين فسرت بالايماء الى مباح من قتل او ضرب على خلاف ما يظهر سمي بذلك لانه يشبه الخيانة من حيث انه يخفى
والزيادة على اربع نسوة الى التسع فما فوقها على ما هو الصحيح الى غير ذلك اما من الواجبات فكالوتر والتهجد
والسواك وتخيير نسائه فيه والمشاورة وتغيير المنكر ومصابرة العدو الكثير وقضاء دين الميت المعسر واما من المحرمات
فكصدقة التطوع ونزع لامته حتى يقاتل والمن ليستكثر ونكاح الكتابية والامة واما من المباحات فكصوم الوصال
واصطفاء ما يختار من الغنيمة وخمس الخمس وجعل ارثه صدقة وان يشهد ويقبل ويحكم لنفسه وولده لمن بعدهم اي لمن بعد الموجودين
في زمن الوحي وقيل لمن بعد الحاضرين مهابط الوحي والاول هو الوجه ويدل عليه ما ذكر في الاستدلال انه لا يقال للمعدومين
يا ايها الناس واعلم ان القول بعموم النصوص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد حتى قال
الشارح العلامة رحمه الله ذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم
وسوف يبين ما ذكره المحقق رحمه الله من ان الكلام مكابرة حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين او الناس عليهم على طريق التغليب فلا ومثله فصيح شايع في الكلام بين
علماء البيان وكذا الاستدلال الثاني ضعيف لان عدم توجه التكليف بناء على دليل لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا
لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم مخاطبا فان قيل هذه الخطابات انما هي من الله تعالى وانما الرسول مبلغ قلت
هذا التقرير ناظر الى ان الرسول عليه السلام هو الذي يتوجه الكلام نحو المخاطبين فهو المخاطب لهم وان جعلنا المخاطب هو
الله تعالى فالتقرير انه لو لم يكن مخاطبا لمن بعد الرسول لم يكن الرسول مرسلا اليهم لانه معنى ارساله اليهم ان يقال له بلغهم
ما خاطبتهم به وقد وقع في بعض النسخ وكذا في المنتهى لو لم يكن مخاطبا به والمعنى لو لم يكن من بعده مخاطبا بمثل
يا ايها الناس لم يكن الرسول مرسلا اليهم لما مر واما انتفاء اللازم فبالاجماع لم يتمسك بمثل وما ارسلناك الا
كافة للناس وبعثت الى الاحمر والاسود لان الخصم لا يسلم شموله المعدومين جمعا بين الادلة دفع لما يقال سياق
القصص على ما نقلت يدل على ان احتجاجهم كان بنفس هذه العمومات وانها تناولتهم فاجاب على جواب الشبهتين

الادلة الاخرى ايضا من قبيل الخطابات والمفروض انها لا تتناول المعدومين سلمنا انها ليست من الخطابات كالاجماع او قياس
يحصل في ذلك الزمان فدليل حجيتها من الخطابات والتقدير انها لا تتناول المعدومين فكيف يحتج بها قلت يجوز ان يثبت ذلك
بالاجماع او بتنصيص على ثبوت الحكم او حجية الادلة في حق الموجودين والمعدومين بطريق آخر غير تناول الخطاب لهم
كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة لا تجتمع امتي على الضلالة من خاطب الى ان قوله المتكلم المخاطب
داخل انما هو بكسر الطاء على صيغة الفاعل وقوله هو داخل صفة خطاب وضمير هو لمن خاطب وضمير متعلقة للخطاب والمراد
به الحكم الذي ورد فيه الكلام وقوله فالمخاطب نفسه على صيغة الفاعل وقوله لتناوله اي الخطاب له اي للمخاطب صيغة تشير
الى ان الكلام فيما اذا وجد في الكلام صيغة يتناول المخاطب بحسب اللغة كلفظ كل شيء في وهو بكل شيء عليم ولفظ من اكرمك
فاكرمه او فلا تهنه وبهذا يظهر ان المقصود دخول المخاطب اعني المتكلم بالامر والنهي في مفعول اكرمه ولا تهنه لا في
فاعلهما فقول الشارح لا يختص بمخاطب دون مخاطب مما لا معنى له والصواب بواحد دون واحد صدق انه اخذ من
اموالهم صدقة هذا عين النزاع فان من يزعم ان خذ من اموالهم صدقة يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع لا يسلم ذلك ويدعي
انه لا يصدق الا باخذ الصدقة من كل نوع وذلك ايضا بواسطة العرف والاجماع على انه لا يجب الاخذ من فرد يصدق عليه
انه مال حتى الدينار والدرهم والدانق وما دون ذلك والا فمقتضى العموم بحكم اللغة يقتضي ذلك فقوله من الدليل الثاني واذا
لم يجب من كل دينار وكل درهم لم يجب من كل نوع يكون في حيز المنع لان الاجماع انما عارض العام في بعض منها ولانه الذي
هو الافراد فيبقى حجة فيما عدا ذلك البعض اعني الانواع وتحقيق المقام ان الجمع المضاف المعرف والمعرفة خصوصا مثل المال
والعلم والمآرب قد يراد به الفرد فيكون معنى الجمع المعرف باللام او الاضافة جميع الافراد وقد يراد به الجنس فيكون معناه
جميع الانواع كالاموال والعلوم والتعويل على القرائن وقد دل العرف وانعقد الاجماع على ان المراد في مثل خذ من اموالهم
صدقة الانواع لا الافراد واما ما يتوهم من ان معنى الجمع العام والمجموع من حيث هو مجموع او كل واحد واحد المجموع لا من
الآحاد حتى بنوا عليه ان استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع فقد تكلمنا عليه في شرح التلخيص نعم قد يقوم

هو على المتن لا
ما ذكره في المحصول

قوله

فرضو على ان المراد بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لا تسع الرجال او نفس الجنس مثل فلان يركب الخيل و
لا يحب في الرجال فهذا بين للرجال عندي درهم ولكل رجل عندي درهم عملا بالبراءة الاصلية بخلاف مثل والله يحب المحسنين
ويحب كل محسن وما الله يريد ظلما للعباد او لاحد من العباد التعلق بقوله اي التمسك يعني يزعمون ان ليس الذهب والفضة
عاما للحلي حتى يجب فيه الزكوة بناء على ان سوق الكلام للذم لا لايجاب الزكوة في كل ذهب وفضة ولا منافاة عين النزاع
فان الخصم يزعم ان قصد المدح او الذم ينافي قصد عموم الحكم وان كان اللفظ عاما بصيغته لما ان المقصود ابراز
المنع عما الذم لاجله على وجه المبالغة فلو ثبت العموم فات غرض الذم   مبالغة متعلق بان تذكر وهي اعم من الا
غراق على ما عرف في فن البديع   سلمنا ذلك حاصل الشبهة ان ذكر العام مع عدم التعميم وارادة العموم ادخل
في المبالغة في المدح او الذم والجواب انا لا نسلم ذلك بل التعميم ادخل فيها ولو سلم فالتعميم وان لم يكن ادخل فيها فليس
منافيا لها حتى يكون القصد اليهما مستلزما لنفي العموم بل غاية الامر ان المبالغة يحصل بكل منهما وان كان عدم التعميم ادخل
وعلى هذا الاسلوب ما يقال لا نسلم عدم المنافاة فان المبالغة انما تحصل بتقرير ذكر العام وعدم ارادة العموم ويجاب بان
قصد المبالغة في الحث لا ينافي العموم لا قصد المبالغة مطلقا فانه قد ينافيه كما في ضرب الناس كلهم   مباحث التخصيص
التخصيص جمهور الشارحين على ان المراد بالمسميات اجزاء المسمى للقطع بان الآحاد كزيد وعمرو مثلا ليس من
افراد مسمى الرجال اذ مسماه ما فوق الاثنين من هذا الجنس لكن سبق في تحقيق مفهوم العام انها الآحاد التي دل العام
عليها باعتبار امر اشتركت فيه وهو معنى مسميات العام لا افراد مدلوله ولولا انه جوز التخصيص عليها بمثل الاستثناء
الى الواحد لما جعل مسميات صيغة الجمع هي الجماعات لا الآحاد   وتناول بعض ان في مثل اقتلوا الكافرين الا اهل
الذمة المراد بالكافرين جميع الكفار ليصح اخراج اهل الذمة فتعلق الحكم يكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط
وفي مثل اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة وتبين ان المراد بالكافرين غير اهل الذمة خاصة فيكون القصر على البعض
باعتبار الدلالة والحكم جميعا ويكون معنى القصر الاول ان اللفظ الذي يتناول جميع المسميات وقد اقتصر الحكم

ه على بعضها ومن البين ان اللفظ الذي كان يتناول الجميع في نفسه قد اقتصرت دلالته على البعض خاصة وحينئذ يندفع ما يتوهم من ان
اللفظ كان على عمومه فلا قصر وان وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم ولا قصر   كقولهم خصص العام فهم الشارح من ذلك
التشبيه به من جهة ان معناه اخراج بعض ما يتناوله بتقدير عدم المخصص وهو كلام قليل الجدوى فالاولى ما ذهب اليه المحقق
رحمه الله من ان العام بمنزلة المتناول في عبارة ابي الحسين اذ لا عموم بعد التخصيص وانما المراد انه عام على تقدير عدم
عدم المخصص وهذا ظاهر في غير الاستثناء واما في الاستثناء فاللفظ عام لتناوله الجميع وان لم يكن الخطاب على الحكم متناولا
فعبارة ابي الحسين تفتقر الى هذا التاويل في الاستثناء وغيره وفي الاخراج ايضا لاقتضائه سابقة الدخول وقولنا قصر
العام على البعض انما تفتقر اليه في غير الاستثناء فيكون اولى وبعضهم لم يفرق بين العام والخطاب فزعم ان عبارة ابي
الحسين ايضا لا تفتقر الى التاويل لان الخطاب في نفسه متناول لذلك البعض المخرج   وفيه دور انما يصح لو توقف
معرفة الخصوص على معرفة التخصيص نعم لو قيل انه تعريف الشيء بنفسه بناء على ان المراد بالقصر عين الاخراج كما هو الاشعري لكان
شيئا وكانه هو المراد بالدور الا انه ايضا ليس بوارد لان ذلك انما هو بحسب الوجود دون المفهوم للقطع بتغاير مفهوم
الاخراج والاخراج فلهذا قال المحقق رحمه الله الاولى انه تعريف للشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء واما جوابه بان المراد
بالخصوص المذكور في الحد هو اللغوي حتى كانه قال التخصيص تعريف ان المراد باللفظ الموضوع لجميع الافراد هو البعض
منها فصحيح الا انه لا يطابق المتن حيث قال المراد في الحد التخصيص اللغوي وكانه مبني على زعم المعترض ان التخصيص والخصوص
واحد ولا يخفى انه اذا احتاج تعريفنا وتعريف ابي الحسين الى تقدير عدم المخصص كان لزوم الدور ظاهرا للقطع بان المخصص
هو الذي يفيد التخصيص الاصطلاحي ويمكن ان يندفع بان المراد ذات المخصص لا من حيث انه الوصف
قصر اللفظ على بعض مسمياته هذا كما في العام للقطع بان آحاد العشرة ليست مسمياتها وانما مسمياتها العشرات
وضمائر الجمع مثل جاءني مسلمون واكرمتهم الا زيدا او فعلت لهم اكرموني الا زيدا او قالوا نحن نكرمك الا زيدا واما
اذا كان المرجع عاما فلا ينبغي ان يتردد في عمومها وقد تردد العلامة رحمه الله في ذلك بل جزم بانها ليست بعامة وبعضهم

زعم ان المراد ما اذا كان المرجع معهودا وان حكمها حكم مرجعها في العموم والخصوص فلازما اي جواز التاكيد
بكل وامكان القصر على البعض سواء اريد قصر العام او قصر اللفظ وهو المراد بالعشرين وهذا يشكل بمثل ما رايت اعدا
فانه يصح التخصيص ولا يصح التاكيد وبمثل اكلت الرغيف كله فانه يصح التاكيد ولا يصح التخصيص بالعشرين الاول وكانه
اراد التلازم بين التاكيد بكل والتخصيص باحد العشرين لا بكل منهما وح يندفع الاشكال الثا
انه كذب انما يتم في الخبر فالاولى ان يقال انه كذب او بدا والجواب المنع فان صدق النفي انما هو بتقييد العموم لا
مطلقا والبدا انما يلزم لو اريد الامر العموم ابدا لابد من نقل جمع يقرب من مدلول العام فقد فسروه بما فوق النصف
ولا خفاء في امتناع الاطلاع عليه الا فيما يعلم عدد افراد العام عد لاغيا وخطئ كانه يشير الى دفع ما يتوهم
من ان اللغو لا ينافي الصحة انه مخصوص بالاستثناء ونحوه الظاهر ان المراد ان هذا المثال من قبيل ما يكون التخصيص
فيه بالاستثناء ونحوه كبدل البعض وقد تقدم انه يجوز الى واحد لكن لما كان على ظاهر العبارة مناقشة لانه ما خص
بالاستثناء لا بنحوه زعم ان شارح العلامة ان نحوه عطف على محذوف اي التخصيص بالاستثناء ونحوه يجوز الى واحد
وبعضهم انه مرفوع اي ونحوه جائز وذهب الشارح المحقق الى ان الضمير للحكم المذكور وهو لطيف لكن لا يخفى انه
لا يقال في مثل اقتلوا الكافرين الا اهل الذمة ان هذا الحكم مخصوص باهل الذمة بل بمن عدا هم اللهم الا ان يقال
مراده انه مخصوص بسبب اخراج اهل الذمة الناس للمعهود بقي البحث في صحة اطلاق الناس للمعهود على واحد
بل هو للبعض اعلم ان اللام قد يكون للاشارة الى حصة من الحقيقة وهو العهد الخارجي او الى نفس الحقيقة وح
اما ان يعتبر من حيث هي وهو تعريف الطبيعة مثل الرجل خير من المراة او من حيث الوجود وح اما ان توجد قرينة البعضية
وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق فاللام للتعريف لا غير والتعريف اما تعريف العهد او تعريف الجنس والمعرف
بتعريف الجنس قد يكون لبعض موجود باعتبار عهديته في الذهن كما في اكلت الخبز وهذا ليس من تخصيص العموم في شيء
كما ان الاطلاق المعرف بلام العهد على موجود خارجي معين من بين المعهودات الخارجية مثل ادخل السوق لمن بينك

وبينه

لكون ما قرينة

وبينه اسواق معهودة ليس من تخصيص العموم بل هو ارادة لاحد المحتملات جهة من غاية او غيرها العلماء منهم عند بلك
لا صيغة قوله الاستثناء في المنقطع قيل حقيقة ظاهر كلام الشارح وكثير من المحققين ان الخلاف في صيغ الاستثناء
لا في لفظه لظهور انه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو وما ذكر من ان علماء الامصار لا يحملونه على المنقطع
الا عند تعذر المتصل الى اخر كلامه صريح فيما ذكرنا الان ما ذكره العلامة وغيره من الاستدلال على كونه مجازا في
المنقطع بانه من تثبت عن ان الغرض صرفه وانما يتحقق ذلك في المتصل صريح في ان الخلاف في لفظ الاستثناء
ثم في قوله لا نعرف خلافا في صحته لغة رد لما ذكره الآمدي من انه اختلف العلماء في صحة الاستثناء من غير الجنس فجوزه
اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه ومالك رضي الله عنه والقاضي ابو بكر رحمه الله وجماعة من المتكلمين والنحاة ومنعه الا
كثرون واما اصحابنا رحمهم الله فمنهم من قال بالنفي ومنهم من قال بالاثبات ما زاد الا ما نقص فالاولى ما فيه
والثانية مصدرية والمعنى لكن النقصان فعل ولكن النقصان امره وشانه على ما قيل السيرافي وليس
المعنى ما زاد شيئا غير النقصان ليكون متصلا مفرغا واعلم ان الحق اشارة الى الدليل على كونه مجازا في المنقطع
وذلك لان المتصل هو المتبادر الى الفهم فلا يكون الاستثناء يعني صيغة مشتركا ولا موضوعا للقدر المشترك
بين المتصل والمنقطع اذ ليس هذا معنى المشترك او افراد المتواطئ اولى بالظهور والتبادر عند قطع النظر
عن عارض شهرة او كثرة ملاحظة او نحو ذلك الاستثناء المنقطع مبتدا خبره الجملة الشرطية
قوله فان عليها انه اي الاستثناء متواطئ امكن حده اي المنقطع وقوله وقد علمت حال وضمير انه وفيه وهو
للاستثناء وقوله او مشترك اي لفظا بين المتصل والمنقطع او مجازا اي في المنقطع ما دل على مخالفة
الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر وهو الاخراج او المخالفة وبمعنى المستثنى وهو المخرج والمذكور بعد الا
من غير اخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشرط والصفة وهو المقصود بالتعريف هاهنا اراد بها الحروف
المرادفة لالا فيه تجوز وتسامح اذ من الاخوات اسماء وافعال والترادف يمنع اتحاد المفهوم محال
لان مفهوميته بمعنى الحقيقة ان كان مشتركا والحقيقي والمجازي ان كان مختصا بالمتصل فان قيل ربما

تجمع المعاني المختلفة في حد كانواع الحيوان قلنا عند اتحاد مفهوم مشترك بينهما والتقدير ههنا تعدد المفهوم وقوله من غير
اخراج يخرج المتصل ويشعر بان المتصل ما دل على مخالفة بالا واخواتها مع اخراج الا انه حاول ايراد تعريف
العموم وبين بينهما ثم ايراد تعريف الاستثناء باعتبار معناه المصدري كما وينبغي ان يعلم انا اذا قلنا جاء
القوم الا زيدا فالاستثناء يطلق على اخراج زيد وعلى زيد المخرج وعلى لفظ زيد المذكور بعد الا وعلى مجموع
لفظ الا زيدا وبهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسيره فيجب ان يحمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني لا
قول ذو صيغ ذكر الامام حجة الاسلام انه احتراز عن التخصيص لانه قد لا يكون بقول بل بفعل او قرينة او دليل عقلي ولو
كان بقول فلا ينحصر صيغه وانه احترز بصيغ مخصوصة عن مثل رايت المؤمنين ولم ار زيدا اذ المراد من الصيغ ادوات
الاستثناء واذ قد صرح بان المراد بالصيغ المخصوصة المحصورة ما هو المتعارف من ادوات الاستثناء لم يرد
عليه شيء مما ذكره والآمدي اخذ بظاهر اللفظ فاعترض بساير التخصيصات مثل رايت المؤمنين ولم ار زيدا
واقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة والقوم علماء وزيد جاهل الى غير ذلك فانها صيغ محصورة ضرورة تناهي
الالفاظ الدالة ولما كان ظاهر انه لا يريد بالمحصورة مجرد التناهي بل الداخلة تحت الضبط اقتصر المص على الا
مثل الشرط والنفي والغاية والوصف بالموصولات دون البدل وساير الصفات وغير ذلك واهمل الشارح
رحمه الله ذكر الغاية وكانها لم تقع في نسخته ولا يخفى ان ما ذكره في الجواب عن النفي جواب عن الغاية
وفي بعض الشروح ان التعريف لادوات الاستثناء كانه قال ادوات الاستثناء كلمات ذوات صيغ وبقيد
الوصف بمثل الذي لانه الذي يذكر بعد شيء هو الصلة كادوات الاستثناء يذكر بها المستثنى وهذا
غلط لفظ متصل بجملة هذا بعينه التعريف الذي اختاره الآمدي الا انه ذكر مكان قوله وليس
بشرط ولا صفة ولا غاية قوله بحرف الا واحدى اخواتها وقال احترز بلفظ عن غير اللفظ من الدلالات المفهمة
الحسية او العقلية وبمتصل عن الدلائل المنفصلة وبقوله لا يستقل عن مثل قام القوم ولم يقم زيد وبقوله بدل
عن الصيغ المهملة وبقوله على ان مدلوله غير الاسماء المؤكدة والنعتية مثل جاء القوم العلماء كلهم وبحرف الا او

على ما ينبغي
واحد اخواتها عن مثل قام القوم دون زيد وما ذكره الشارح من انه احترز بالمتصل عن المنفصل من لفظ او عقل او عرف لما كان ليس
لان غير اللفظ ليس بما اخرج يحترز عنه وقد يقال اشار الى دفع الاعتراضات ومبنى الاول على ان الدلالة المذكورة
في تفسير الالفاظ يراد بها الدلالة الوضعية والدلالة العاطفة انما وضعت لنفي ما ثبت للاول لا الدلالة على ان المعطوف به غير
مراد بما سبق اذ لا يتصور ذلك في مثل جاء زيد لا عمرو والثاني على ان مثل ما جاءني الا زيد في تقدير ما جاءني احد الا زيد حتى ذهب
بعضهم الى ان الفاعل مضمر والا زيد بدل والثالث على ان المستثنى غير مراد بحسب الحكم وان كان مرادا بحسب دلالة
اللفظ في المذهب المختار والرابع على ان المراد بالمدلول اعم من المطابقي والتضمني فان اللفظ المتصل بالجملة هو قولنا
ان لم يكونوا جهالا وليس الجهال مدلوله المطابقي وكذا المراد بما اتصل به ليس نفس الجملة بل ما يصلح ان يتناول المستثنى
وظاهر هذا التعريف للفظ المستثنى اعني زيدا من جاء القوم الا زيدا لا يخلو عن ضعف لتوجه الاعتراضات وما امكن
دفعها بالعناية مع ان شيئا مما ذكر لا يوافق المعنى المصدري فلذا كان التفسير بالاخراج اقرب الى الصواب لكن لا
بمعنى ان المراد بالاخراج المنع عن الدخول لانه ان اعتبر في ضمن تناول اللفظ فهو باق لا يخرج عنه وان اعتبر في ضمن الحكم فلا دخول
فلا اخراج وان المراد الاخراج بالا او احدى اخواتها والاسم يصدق على شيء من افراد الاستثناء وللاستغناء عن الغاية
كان الاخراج بحرف وضع له اولى من الاخراج بالا واخواتها لكن مقتضى سوق كلامه ان الاخراج بالالفاظ المشهورة
بحسب اللفظ بخلاف الاخراج بحرف وضع له او يدل عليه وهذا غير ظاهر ولو سلم فحمل بعد ان لا يراد باخواتها ما يدل على
الاخراج لا يتعين ان يراد الالفاظ المشهورة لجواز ان يراد ما وضع للاخراج في بعض التراكيب يعني فحاشا كان
المعطوف عليه مثبتا ولا المعطوف والمنفي منفيا ولا الغاية بخلاف مثل جاءني زيد لا عمرو والظاهر ان هذا التقييد انما هو
العطف دون الغاية لان فهم الاخراج منها كلي ملائمة اي الملبس في هذا التركيب الا اثبات واحد هو المتبعة
دون الثلثة ولا نفي اصلا الا للسبعة ولا للثلثة وهذا ينافي ما ذكر من الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا على انه لا
منع لسلب نفي الثلثة لان التناقض انما يتوهم باثبات الثلثة ضمنا ونفيها صريحا فاذا منع الاثبات اندفع

الناقص لافادة المراد انه لا نفي للسبعة اصلا لانه كلام لا حاصل له اذ الناقص انما توهم باثبات الثلثة ونفيها دون السبعة اما الاول وهو ان يراد بالعشرة السبعة مثلا فلا يستقيم لوجوه ستة على ما هو ظاهر كلام المتن واكثر الشروح الا ان المحقق جعل الاولين وجها واحدا لانه جعل قوله ولانه كان متسلسل تعليلا لعدم ارادة استثناء نصفها من نصفها وكانه وقع في نسخة بدون الواو وفي اكثر النسخ ولانه كان يتسلسل عطفا على قوله للقطع فتقرير الاول انه لو اريد بالجارية نصفها لزم استثناء نصفها من نصفها وهو مستغرق وتقرير الثاني انه لو اريد استثناء نصفها من نصفها لكان المراد بالنصف المستثنى منه هو الربع لانه الباقي بعد اخراج النصف من النصف ثم يلزم ان يكون المراد به الثمن لانه الباقي بعد اخراج النصف من الربع وهكذا الى غير نهاية وهو المراد بالتسلسل وعورض بعضهم بانه لو اريد بلفظ العشرة بعض مدلوله لجاز ان يراد بلفظ الالف بعض مدلوله وكان الاول يحتاج الى قرينة فكذا الثاني ونقل الكلام الى قرينته وهو المراد بالتسلسل وهذا في غاية السقوط والاقرب ان يقال اذا اريد بالجارية نصفها فضمير الا نصفها ان كان للجارية بكمالها لزم الاستغراق وان كان للجارية المراد بها النصف لزم التسلسل اذ ما من لفظ الا يمكن الاستثناء لبعض مدلوله لا حاجة الى هذا التعميم المنقوض بلفظ الله اللهم الا ان يدعى امكان الاستثناء منه باعتبار تناوله الذات والصفات وخامسها حاصله انا نعلم قطعا صحة ما ذهبنا اليه من غير استحالة وهو ظاهر اللفظ فلا جهة لصرفه عنه وهذا جيد لكن يأباه قوله في المتن فنعلم بالفاء وتقرير الشارحين ان العلم القطعي حاصل بانا نسقط الخارج الى المستثنى من المستثنى منه فنعلم ان المسند اليه ما بقي بعد الاسقاط وعلى تقدير ان يكون المراد بالمستثنى منه هو الباقي لم يتصور ذلك اذ لا خارج ولا اسقاط ولا باقي بعد الاسقاط وقد اجابوا عن الوجوه كلها بان المراد بالمستثنى منه هو المجموع من حيث الظاهر وبالنظر الى افراد اللفظ والباقي من حيث الحكم وبالنظر الى التركيب وح لا يلزم شيء مما ذكر وانت خبير بان هذا رجوع الى المذهب المختار وقد يجاب عن الرابع بان النص ما لا يحتمل الا معنى واحدا عند عدم القرينة ولا ابطال لذلك لان العشرة انما حملت على السبعة بعد قرينة

الاستثناء

الاستثناء ولو سلم فمشترك الالزام لجريانه في سائر التخصيصات وهذا غلط لان النص ما لا يحتمل الغير اصلا والعمومات التي يجري فيها التخصيص ظواهر لا نصوص اذ ليس في لغتهم مركب من ثلثة الفاظ اعلم انه لا نزاع في التركيب من ثلثة الفاظ فصاعدا بطريق الاضافة واجراء الاعراب المستحق على كل من تلك الالفاظ مثل ابي عبد الله واخي عبد الرحمن ولا بطريق الحكاية وابقاء الالفاظ على ما كانت عليه من الاعراب والبناء مثل برق نحره وتأبط شرا والتسمية بزيد منطلق او ببيت من الشعر او بالم ونحو ذلك مغشوه نثرا اسماء الاعداد من غير اعراب وانما الكلام في التسمية بثلثة الفاظ فصاعدا اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت وبعلبك من غير ان يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بمنزلة زيد وعمرو ويجري الاعراب المستحق على حرفه الاخير وهذا ليس من لغة العرب بلا نزاع صرح بذلك صاحب الكشاف في بحث اسماء السور والاضافة في ان عشرة الا ثلثة اذا جعل اسما للسبعة كان الاعراب المستحق في صدره ولم يكن محكيا على اصل منقول عنه اذ تختلف اعراب العشرة بحسب العوامل فكان مما اتفقوا على انه ليس من لغة العرب بهذا صعفة الكلام في هذا المقام وبعضهم لما لم يطلع على ذلك زعم ان هذا انما هو في الاجناس دون الاعلام او التركيب مثل شاب قرناها ليس تركيبا واحدا بل متعددا او مثله نادر لا اعتداد به مع عدم دلالته اي دلالة جزء الاسم حال كونه في الاسم اشارة الى علة الامتناع يعني ان الكناية عن الشيء بالضمير من خواص الاسم لان الضمير هو اسم عبارة عن المرجع فيلزم ان يكون المرجع اسما وكل اسم فهو دال على معنى وجزء الكلمة ليس بدال فليس باسم فلا يصلح مرجعا للضمير وللاجماع الوجه الاخير جعله الشارح العلامة رحمه الله اشارة الى الوجوه الثلثة الاخيرة ومعناه الى اخر الكلام في الوجوه الثلثة وارتضاه المحقق وحاصله انه ينبغي على هذا التقدير الكل والبعض والاخراج وانه ح يكون مثل العشرة جزءا من الكلمة غير دال على معنى فيبطل خصوصيته وانه ح الى اخر هذا الوجه واجيب عما تقدم من جواز ان يراد العشرة ويكون الحكم بعد اخراج الثلثة من غير تناقض بقوله واعلم ان لفظ العشرة حقيقة في العشرة من الافراد سواء مطلقا او مقيدا بالا ثلثة ولا شيء من السبعة حقيقة عشرة افراد لان الاعداد انواع متباينة لا يصدق بعضها على بعض فليس لفظ العشرة حقيقة في السبعة ومعلوم ان الحكم في مثل على

عشرة الا ثلثة انما هو على السبعة لا غير فالمعنى الحصلى لهذا التركيب اعنى عشرة الا ثلثة اما ان يكون هو العشرة الموصوفة باخراج الثلثة فيكون مجازا في السبعة وهو مذهب الجمهور واما ان يكون هو الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فيكون حقيقة في السبعة لا بان يكون كله موضوعة بان انها بل بمعنى ان مفرداتها مستعملة في معانيها الحقيقة ويحصل المجموع منها يصدق على السبعة هو لا يتبادر الى الفهم غيرها كما يطلق الطاير الولود على الخفاش من حيث انه من افراد هذا المركب وعلى هذا ينبغي ان يحمل مذهب القاضي للقطع بان المراد بالمفردات معانيها فمرجع المذهب الثالث هو ان المراد بالعشرة مدلولها والحكم انما هو على السبعة الى هنا بين المذهبين لان كون الحكم على السبعة اما ان يكون باعتبار انها مدلول مجازي للمركب او امر يصدق عليه معناه المثبت ورجعه الى الفهم وانا اقول ما ذكره المحقق رحمه الله من حقيقة الحال اعتراف بحقية المذهب الثالث ورجوع المذهبين الاولين اليه لان المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي وقع الاسناد اليه او مجازا لم يكن بد للمفردات من الاستعمال في معنى فيكون لفظ العشرة مستعملا في كمال معناها والحكم بعد اخراج الثلثة والا لزم التناقض او كون العشرة مجازا عن السبعة فليتامل وانت بعد ذلك تعلم ان المراد بلفظة الجارية مجموع معناها وانما يفهم منه النصف من التركيب ووصف الجارية باخراج النصف عنها وح لا يلزم الاستغراق ولا التسلسل ولا عود الضمير الى غير ما هو المراد باللفظ ويتحقق اخراج البعض من الكل وحمل اللفظ على ما هو نص فيه والاسناد الى ما هو الباقي بعد الاسقاط وايضا اذا لم يجعل المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء كله ولفظ موضوعة بازاء الباقي بل كلا منها كلمة مستعملة في معناها والمجموع المركب من الثلثة موضوعا بان آخر يصدق على الباقي لم يلزم تركيب اسم واحد من اكثر من لفظين ولا اعراب صدر الكلمة ولا عود الضمير الى جزء منها ولا ابطال اخراج البعض من الكل ونصوصية العشرة في معناها والاسناد الى الباقي بعد الاسقاط وقيل نعم في القران قال الامام في البرهان وانما حملهم على ذلك خيال تخيلوه من كلام المتكلمين الصايرين الى ان الكلام الازلي واحد وانما الترتيب في جهات الوصول الى المخاطبين فلو تأخر الاستثناء فذاك في السماع والفهم دون الكلام وهذا غلط لان الكلام ليس في الكلام الازلي بل في

العبارات

في العبارات التي يتلفظ بها ومنع حكم كلام العرب ولا يوجد فيه تأخر الاستثناء واعلم ان الشارح المحقق رحمه الله قد اخذ في بعض تعليقاته ذلك الخيال مذهبا وزعم ان الكلام القايم بذات الله تعالى هو اللفظ والمعنى جميعا وليس هو مترتب الاجزاء حتى يلزم الحدوث وانما الترتيب في تلفظنا لعدم مساعدة الآلة الا على الترتيب وحمل المعنى في قول مشايخنا ان الكلام الازلي هو المعنى القايم بذات الله تعالى ما لا يقبله العقل مرتبا كان او غير مرتب فلم يوجب عطف على ما قال وقوله او يكفر عطف على المجزوم في فليستثن وكذلك جميع الاقرارات حملها رهون على انه لو جاز تأخر الاستثناء لم يحصل الجزم بثبوت شيء منها لامكان الاستثناء ولو بعد حين لكن لغط كذلك لا يلايم ذلك وحمله المحقق على ان لها ايضا طرفا اسهل من ثبوت احكامها وهو لا استثناء فيستعين ان يتعين او يتخير فيه لا اقل وما يقال انه اوجب الكفارة لكونها انفع للناس وتثبت احكام الاقرارات لوجود العقد على عدم الاستثناء وليس بشيء لانه اذا جاز تأخر الاستثناء ولو بعد حين لم يصح الحكم بوجوب الكفارات وثبوت احكام الاقرارات لجواز الاستثناء ما دام المكلف حيا بما تقدم جعله الشارح المحقق رحمه الله متعلقا بالعارض اى الذي يعرض بسبب تنفس او سعال لان ما ذكره الشارح من انه متعلق بقوله يحمل اى يحمل على السكوت العارض لما تقدم من الدليل مبني على ان المراد بالسكوت العارض ما لا يخل بالاتصال الحكمي وهذا مما لا دلالة عليه فان قيل ان شاء الله شرط لا استثناء قلنا اتفقوا على انه لا فرق في وجوب الاتصال بين الشرط والاستثناء اذكر ان شاء الله تعالى جواب عن تمسك ابن عباس في المتن اى اذكر هذه الكلمة امتثالا لقوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت اى اذكر مشية ربك وقل ان شاء الله تعالى اذا فرط منك نسيان قالوا ما لنا اشار الى ان ما ذكر في المتن جواب عن دليل ما لك تقريره ان ابن عباس رضي الله عنهما كان فصيحا تدرب في اللغة وقد قال بجواز تأخر الاستثناء وتقرير الجواب انه متأول بانه يسمع ولو بعد حين دعوى نية الاستثناء عند التكلم او بانه لو ذكر بعد حين الاستثناء المأمور به وهو التعليق بمشية الله تعالى بان يقول اولا افعل ثم يقول بعد شهر افعل ان شاء الله تعالى لكان ممتثلا لهذا الامر المستفاد من قوله تعالى ولا تقولن لشيء

حرف

تعالى
اى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله لانه فى معنى لا تقولن ذلك الا متلبسا بمشية الله قايلا ان شاء الله او من قوله
واذكر ربك اذا نسيت على ما سبق ولم يتنبه الشارحون لهذا المعنى فقال بعضهم المراد انه يجوز الانفصال
فى ان شاء الله تعالى خاصة دون غيره من الاستثناءات وبعضهم المراد انه لو امر الشارع باستثناء منفصل
يصح والا فلا المساوى للباقى يعنى ان المفهوم من كلام هو اعتبار شبه المساواة والاكثرية الى الباقى بعد
الاستثناء لا الى النصف على ما ذكره العلامة وان كانا متلازمين بحسب الصدق دليله قوله تعالى ان عبادى
الآية المشهور فى الاستدلال ان يقال ان الآية مع قوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين تفيد
المطلوب والا لزم ان يكون كل من الغاوين وغير الغاوين اقل من الآخر وتقريره انهما ان تساويا ثبت استثناء
المساوى وان تفاوتا ثبت استثناء الاكثر والاقرب الى التحقيق ما ذكره المحقق رحمه الله وقد افتقروا الى
اثبات كون من فى من الغاوين للبيان دون التبعيض ليكون المستثنى جميع الغاوين على ما اشار اليه المص بقوله
والغاوون اكثر والا فلا حاجة الى التعرض له ويكفيه اثبات كون المتبعين اكثر وهو ظاهر وما يثبت الى اثبات
كون الغاوين اكثر من غيرهم لتحقق استثناء الاكثر فيلزم صحة استثناء المساوى ووجهه ان قوله تعالى
وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين معناه الحكم على اكثر الناس بعدم الايمان على انها موجبة معدولة المحمول
او سالبة المحمول اذ لو اريد سلب الحكم باعمان الاكثر بحيث يحتمل التساوى لم يكن لذكر الاكثر فايدة كلكم
جايع الا من اطعمته من كلام النبى صلى الله عليه وسلم حكاية عن رب العزة فيقوم حجة ولم يتنبه الشارح رحمه الله بل
جمهور الشارحين لذلك حتى زعم بعضهم ان هذا دعوى العرف فى محل النزاع واعلم ان الاستدلال بالآية والحديث
لا يتم على من يفرق بين العدد الصريح وغيره فاحتج عليهم بالاجماع ومساق كلام الشرح انه اجماع الكل من غير مخالف
لا اجماع الاكثر على ما صرح به فى المنتهى وقرره العلامة رحمه الله ههنا فليس فيه اى فى الاستثناء حكمان
مختلفان فى حق المستثنى بان يثبت ثم ينفى على ما زعم الخصم بل فيه حكم بالاثبات فى حق الباقى وبالنفى فى حق

المستثنى

الاستثناء
المستثنى فعلى هذا الوجه لنا ضمير فيه للمستثنى لكان اظهر قال فى المتن ولو سلم فالدليل متبع اى لو سلم ان الدليل منع
وانه انكار بعد اقرار لكن ما ذكرنا من الوجوه دليل على جواز استثناء الاكثر فيجب اتباعه وان كان خلاف الظاهر
والمجموع ثلث العشرة لان اعشره وما يزيد ستون دانقا فهذا مستقيم مع كون المستثنى اقل من الباقى
عطف بعضها على بعض بالواو المقصد بالواو عبارة الامام والآمدى وغيرهما والاطلاق عبارة الامام الرازى رحمه الله
والتعميم فى الواو واو وغيرهما عبارة القاضى ابى بكر وهذان يعنى مذهب الوقف ومذهب الاشتراك معا
فقال لمذهب الحنفية فى الحكم وهو انه انما يفيد الاخراج عن مضمون الجملة الاخيرة دون غيرها لكن عندهما لعدم
الدليل فى الغير وعندهم لدليل العدم وهذا معنى اختلاف المأخذ بان يختلفا نوعا اى من جهة الخبرية والانشائية
وكونها امرا او نهيا ونحو ذلك او اسما بان يكون الاسم الذى يصلح مستثنى منه فى احدهما غير الذى فى الاخرى او حكما
بان يكون مضمون احديهما حكما مخالفا لمضمون الاخرى وهل الاختلاف نوعا يستلزم الاختلاف حكما فيه تردد اذ
لم يصرحوا بان الحكم فى مثل اكرم بنى تميم وبنو تميم مكرمون متحد او مختلف وضم فيهما للقسمين اعنى المختلفين
نوعا والمختلفين اسما وللاقسام الثلاثة اشارة الى المختلفين نوعا واسما وحكما واسما او وراء اربعة امثلة مع ان ظاهر الكلام ان
الاقسام ثلثة لان القسمة تقتضى ضمها ابداء والمختلفان نوعا وحكما معا لان كلا من الاختلاف اسما وحكما اعم
من ان يكون وحده او مع الآخر ولا يخفى ان مثل اكرم بنى تميم والنحاة هم العراقيون وان جعله مثالا للاختلاف نوعا
لكن فيه اختلاف اسما وحكما ايضا فالمثال الصحيح للاختلاف نوعا فقط اكرم بنى تميم وبنو تميم مكرمون ان لم يجعل
مثله مختلفا حكما والا فلا يتصور الاختلاف نوعا بدون الاختلاف حكما واما مثل اكرم بنى تميم وربيعة فظاهر
من عطف المفرد لكن المراد واكرم ربيعة فلا اختلاف الا فى اسم المستثنى منه واما ما لا يظهر فيه الاضراب فالوجه
الاول فيه على ظاهر عبارة الكتاب اربعة اقسام المتحدان فى النوع والحكم المختلفان فيهما المختلفان فى النوع
المختلفان فى الحكم واقتصر على مثالين لاحدهما للاختلاف فى الحكم وهو اكرم بنى تميم واستاجر هم والثانى للاختلاف

الاتحاد
في النوع والحكم وهو اكرم بني تميم وهم طوال فان الاولى امر فالحكم هو الاكرام والثانية اخبار والحكم هو المطول ولا يتصور
نوعا وحكما الا في مثل اكرم بني تميم واكرمهم وقد يمثل بنحو اكرم بني تميم واكرم ربيعة وليس بمستقيم لان الاسم الثاني
ليس هو ضمير الاول ومثال الاختلاف في النوع فقط اكرم بني تميم وهم مكرمون والوجه الثامن قد ذكرته مثالا
لان لهما للاختلاف حكما فقط وهو اكرم بني تميم واخلع عليهم والثالث للنوع والحكم وهو اكرم بني تميم فهم مضروبون
والشارح المحقق رحمه الله قد اقتفى في بيان هذه الاقسام والامثلة اثر الآمدي وان رجح العلامة ههنا زيادة تفصيل
واستيفاء للاقسام والاشكال يوجب الشك اي اذا اشكل الحال والتبس الانقطاع والاتصال حصل
الشك فوجب التوقف العطف يصير المتعدد كالمفرد ناظر الى ما يقال ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع
فان قيل التوضيح بالمثال المذكور ليس بشيء اذ ليس فيه جعل الامور المتعددة المتعاطفة بمنزلة مفرد بل جعل كل من
الجمل بمنزلة مفرد قلنا المراد ان تعاطف المفردات الواقعة موقع الخبر للمبتدا جعلها بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء
الى الكل اتفاقا فكذلك تعاطف الجمل يجعلها بمنزلة جملة فيعود الاستثناء الى الكل والجواب ان ذلك في المفردات
او ما هو في حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب او التي وقعت صلة للموصول او نحو ذلك مما يوجب الاتصال
والارتباط وقد يقرر الجواب بالفرق بين المفرد وما هو كالمفرد فان اريد الالحاق به احتيج الى جامع مع انه
قياس في اللغة والاستثناء في المثال المذكور انما يعود الى الكل لكون الجمل في حكم المفرد لعطفها على الصلة ولو سلم
فهذا يرجع الى قوله انه شرط للاستثناء اي لو سلم انه للاستثناء صرح بذلك في المنتهى فح تكون جوابا ثانيا على اصل
الاستدلال ويحتمل ان يراد لو سلم عدم الفرق او عدم تقدم الشرط فيكون جوابا ثالثا عن السؤال المذكور
وفي الظهور تح اي ظهور الرجوع الى الجميع عند عدم قرينة الاتصال والانفصال وقد يقال على الثاني اي الجواب
الثاني عن السؤال وهو الفرق بان الشرط مقدم تقديرا لتعينه طريقا اي لو لم يعد الى الجميع لكان التكرار عند
قصد الرجوع الى الجميع طريقا متعينا لاداء المقصود فيلزم ان لا يستقبح وقوله ثانيا لتعينها طريقا بنا

الضمر

البعض
الضمير يفتقر الى ما يؤول قوله لا يوجب ظهوره فيه بل ان لا يستدل بمجرد صلاحيته للجميع وان ضم اليه تعذر العود الى البعض
للتحكم احتيج بمنع التحكم فان القرب مرجح لو رجع الى الجميع مبنى الكلام على انه اما راجع الى الجميع او الى الاخيرة خاصة
فاذا انتفى الاول تعين الثاني والا فمجرد امتناع الرجوع الى الجميع لا يوجب الاختصاص بالاخيرة ثم ههنا ابحاث الاول
ان مبنى الكلام على ان واولئك هم الفاسقون عطف على الامر والنهي قبله وقد ذكر في اصول الحنفية ان ذلك ممتنع
لان ما قبله فعلية طلبية من تمام الحد خوطب بها الحكام وهذه اسمية اخبارية لا تعلق لها بالحكام وبالحد الثاني
ان دعوى الاتفاق على عوده الى رد الشهادة ليس بمستقيم لان التائب لا يصير مقبول الشهادة عند الحنفية
بل هو عايد عندهم الى الفسق فقط الثالث انه اذا تعلق بالاخيرة فلهم كلام في ان المستثنى منه لفظ اولئك او
لفظ الفاسقون او الضمير في الفاسقون وبالجملة ففي هذه الآية مباحث كثيرة تطلب من شرح التنقيح والاكثر
الايمان مثبتا للاستثناء من الاربعة المنفية ومنفيا لاستثنائه من العشرة المثبتة كما اذا اولت جاء في العموم
ولم يجز العلماء الا زيدا وزعمت ان الاستثناء عايد الى الجملتين وهم يعتمدون القرب في غير موضع كاعمال
الثاني في باب التنازع واعمال الباقي الغريب دون الفعل وعود ضمير ضربته الى عمرو في مثل ضرب زيد عمرا وضربته
وتعين سلمى للفاعلية في مثل ضربت سلمى سعدى وابطال لام الابتداء عمل الفعل في مثل ظننت لزيد قايم الى
غير ذلك بل عندنا ان وضعه للجميع لا نقال هذا محتمل فلا يدفع الظاهر الذي هو ثبوت حكم الاولى لانا نقول انما
ذكرناه على طريق السند لمنع كون الرجوع الى الجميع ضروريا ولم لا يجوز ان يكون ظاهرا وح يمنع ظهور ثبوت حكم
الاولى بل الظاهر عدم ثبوته وبهذا يندفع ما يقال على جواب الوجه الرابع ان الجملة الاولى المقتضية لحكمها
ثابتة بيقين والاستثناء لا يرفعه بيقين فيثبت الحكم لوجود المقتضي وانتفاء المانع لانا لا نسلم انتفاء المانع نع
ح بل وضع الاستثناء للرجوع الى الجميع مانع متحقق وانما لم نتعرض للاجوبة للنقض بالشرط حيث يعم الكل لانه
ربما يفرق بانه مقدم تقديرا فيعتبر متقدما على الكل الاستثناء من الاثبات نفي المشهور من كلام

الشافعية ان ما نزاد فاق وانما الخلاف في كونه من النفي اثباتا والمذكور في كتب الحنفية انه ليس من الاثبات نفيا ولا
من النفي اثباتا بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا ومعناه انه اخرج المستثنى وحكم على الباقي من غير حكم على
المستثنى ففي مثل على عشرة الا ثلثة لا تثبت الثلثة عملا بالحكم البراءة الاصلية وعدم الدلالة على الثبوت
لا بسبب دلالة اللفظ على الثبوت وفي مثل ليس على الا سبعة لا يثبت شيء بحسب دلالة اللفظ لغة وانما
يثبت بحسب العرف وطريق الاشارة كما في كلمة التوحيد حيث يحصل بها الايمان من المشرك ومن القايل بنفي
الصانع بحسب عرف الشرع ويأولون كلام اهل العربية انه من الاثبات نفي بانه مجاز تعبيرا عن عدم
الحكم بالحكم لكونه لازمه لكن اتكاد دلالة ما قام الا زيد على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بانكار الضرورة
واجماع العربية على انه من النفي اثبات لا يحتمل التاويل وحاول الشارح المحقق رحمه الله توفيقا بين كلامهم
وكلام اهل العربية جمعا على ما سبق من ان الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخا
رجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبرت دلالته على النسبة الخارجية فلا نفي ولا اثبات في المستثنى
اي لا دلالة في اللفظ على ان المستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وان اعتبرت دلالته على النسبة النفسية
ففي الاستثناء سواء كان من النفي او من الاثبات دلالة على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وهو
عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر جمعا بين الادلة فان قيل كما ان المخالفة في النسبة النفسية
هي عدم الحكم النفسي فكذلك في الخارجية هي عدم الحكم الخارجي وقد ذكر ان في الاستثناء اعلاما
بعدم التعرض وهو يستلزم عدم الحكم ضرورة فيكون فيه دلالة على المخالفة قلنا الاعلام بعدم التعرض
للشيء ليس اعلاما بعدم ذلك الشيء وعدم التعرض انما يستلزم عدم الحكم الذكري او النفسي لا
الخارجي واعلم ان ضمير منهما وفيهما للنفي والاثبات وضمير فيها للنسبة النفسية وضمير مدلوله
للجملة بتاويل الكلام او الخبر وضمير له وعنه للمدلول الذي هو النسبة الخارجية ومن الغلط الظاهر ما

يفسر

يفسر النسبة الخارجية بالنسبة اللسانية التي هي الذكر الحكمي ثم ههنا بحث وهو ان ما ذكر لا يتاتى فيما هو العمدة في ماخذ الاحكام
اعني الاستثناء لعدم دلالته على النسبة الخارجية فيلزم ان لا يكون زيد في مثل اكرم الناس الا زيدا في حكم المسكوت
عنه بل محكوما عليه بعدم ايجاب اكرامه بلا خلاف نعم بين الاثبات والنفي فرق من جهة الحكم ليس على
ما ينبغي لان السكوت عن النفي قد يستلزم الاثبات بحكم الاباحة الاصلية مثل لا تجالس الا رجلا عالما فالحق ان
السكوت عن المستثنى انما هو على ما كان عليه من الاثبات او النفي من غير فرق على نفي الحكم النفسي شامل لكون
من الاثبات نفيا ومن النفي اثباتا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الحكم النفسي في الصدر اذا كان هو النفي ففيه
اثبات ففي مثل ليس على الا سبعة دلالة على نفي الحكم النفسي بعدم ثبوت السبعة الحنفية لا ضعافها لن
مثل لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا ملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال ولا مال الا بالسياسة انما
يدل على ان المستثنى منه مشروط بالمذكور لا يتحقق بدونه واما انه يتحقق معه فلا ولو كان الاستثناء من النفي
اثباتا للزم الثبوت معه البتة ولما كان الاشكال قويا بالغ الشارح المحقق رحمه الله في تحقيق الجواب وتوضيحه و
حاصله انه لا بد من تقدير امر يتعلق به قولنا بطهور على ان يكون ظرفا مستقرا صفة له اي الا صلوة بطهور او
ظرفا لغوا صلة له اي الا باقترانها بطهور وذلك المتعلق هو المستثنى واما المستثنى منه فعلى الاول مذكور هو النكرة
المنفية وعلى الثاني محذوف هو بوجه من الوجوه والاستثناء مفرغ وقول الشارح انه لتشتمل من حاصله او
من ثبت معناه ان الحكم الذي لم يخرج منه المستثنى هو ذلك فالحاصل ان اختار التقدير الاول كان معنى الاثبات
ان كل صلوة بطهور حاصلة ولا فساد فيه وان اختار الثاني كان معناه ان الاقتران بالطهور معتبر في ثبوت
الصلوة البتة لا انه صدر الكلام انه لا وجه يعتبر في ثبوت الصلوة فلا معنى للاثبات في المستثنى سوى انه
معتبر وهو حق والاعتراض على الاول انه ان اريد الحصول الشرعي فلا اطراد اذ قد يوجد الطهور ولا يوجد
غيره من الشرائط فلا يصح وان اريد الحصول الحسي فلا معنى للاستثناء لان كل صلوة فهي حاصلة قطعا
الا باعتبار نفي ما عدا المعين

سواء كانت بطهور او بغير طهور وان اريد ان الصلوة بغير طهور ليست بصلوة حقيقة فكذا بدون ساير الشرايط

وعلى الثاني انه اذا كان التقدير لا صلوة تثبت بوجه الا بهذا الوجه يلزم الثبوت بهذا الوجه البتة ليكون اثباتا كونه اثباتا

والا يكون مترددا بين النفي والاثبات ولا نفس تحقق الثبوت في الا وجه معتبر في الصلوة الا الاقتران بالطهور

لانه كلام آخر ليس مدلول هذا الكلام ولا من لوازمه بل الجواب عن اصل الاستدلال انا لا نسلم ان قولنا لا صلوة

الا صلوة بطهور يقتضي صحة كل صلوة ملصقة بالطهور بل لا يقتضي الا صحة صلوة بطهور في الجملة وكذا

في الثاني لا يقتضي الا ثبوت الصلوة اعني الاقتران بالطهور في الجملة وما يقال من انا اذا اولنا بصحة الصلوة الملصقة

بالطهور لزم عموم الحكم في كل صلوة كذلك لعموم النكرة الموصوفة بصفة عامة مثل لا اجالس الا رجلا عالما

ولدلالة الكلام على ان علة الصحة هي الوصف المذكور فضعيف لان الاول ممنوع او مبني على الثاني والثاني مخصوص بما

اذا كان الوصف صالحا للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع وتمام تحقيق هذا الكلام في شرح الشرح التنقيح

والامر كذلك يعني ان الاقتران بالطهور مما يحصل بحصوله الصلوة في الجملة كما اذا وجدت ساير الشرايط

وانما الاشكال يعني مما ذكرنا من التقديرين ظهر صحة كون الاستثناء اثباتا وهو ان كل صلوة بطهور

حاصلة وكل اقتران بطهور معتبر في ثبوت الصلوة وانما الاشكال في المنفي العام الذي يقتضيه الا

ستثناء المفرغ والغرض من هذا الكلام تحقيق المقام ولا تعلق له بجواب الاستدلال وفي بعض الشروح

ان المراد ان الخصم ان اختار التقدير الاول فهو مطرد من غير انتقاض وان اختار الثاني فهو يرد نقضا

حيث افاد شرطية الطهور للصلوة ولا يلزم من ثبوت الشرط ثبوت المشروط فالاشكال

على الاستثناء من المنفي الاعم انما يرد فيه وفي مثل ما زيد الا عالم حيث استلزم نفي جميع الصفات

سوى العلم واقول انما اراد ان التقدير الاول لا اشكال فيه اصلا والتقدير الثاني لا اشكال فيه ايضا

في جانب الاثبات حيث افاد ان اقتران الطهور معتبر في ثبوت الصلوة وانما الاشكال على هذا

التقدير في جانب النفي حيث كان استثناء مفرغا مفيدا نفي جميع الشروط سوى الطهور وكذا في مثل ما زيد

الا قايم واما ما توهمه الشارح المحقق رحمه الله من انه على التقدير الاول ايضا استثناء مفرغ فليس بمستقيم لان

المستثنى منه مذكور وهو النكرة المنفية والا صلوة بطهور رفع على البدل ويجوز النصب على الاستثناء كما في لا اله

الا الله بعينه ثم هذا الاشكال انما هو بالنسبة الى من لا وقوف له على علم المعاني وعلى انقسام القصر الى قصر الموصوف على الصفة

والصفة على الموصوف وانقسام كل الى الحقيقي والاضافي وان التحقيق والادعائي فمثل ما زيد الا عالم لا يصح حقيقيا

تحقيقا بمعنى انه لا صفة له سوى العلم وانما يصح اضافيا ردا على من يزعم انه جاهل او يردده بين العلم والجهل او تعيينا

عالما وشاعرا مثلا فانت تثبت العلم وتنفي غيره مما يثبته المخاطب والى هذا ينظر الوجه الاول من الجواب او حقيقيا

ادعائيا بانك تجعل ساير صفاته بمنزلة العدم وتدعي انه لا صفة له غير العلم والى هذا ينظر الوجه الثاني فحصر المحقق ما عليه علماء

المعاني الوجه الاول ليس على ما ينبغي وكانه اعتبر الاعم الاغلب اعني التحقيقي من الاضافي وقولهم هذا بعيد بل غلط

محض لان المستثنى ليس هو الحرف او الطهور بل الجار والمجرور وقول الشارح اذ لم يدخل العلم في الجميع ليس كما ينبغي والصواب

العكس لان المثال لا علم الا بجميع وما ذكر انما يصح في لا جميع الا بعلم وقوله فانه استثناء مفرغ قد عرفت انه انما يصح

على التقدير الثاني وقوله ولذلك يقدر عاما مناسبا ينبغي ان يحمل على هذا التقدير وقوله ولذا لم يجز نصبه يعني

بان يترك الباء والا فلا يتصور النصب مباحث الشرط والصفة والغاية وقد يجاب عن الاول

حاصله ان المراد بالمشروط المأخوذ في تعريف الشرط ما يصدق عليه ذلك والموقوف على تعقل الشرط هو تعقل

مفهوم المشروط بحقيقته واما الجواب عن الثاني فغاية السقوط لان المراد جزء السبب المتحد على ما صرح به الآمدي

قوله ويفهم منه هذا مصرح في عبارة الآمدي حيث قال الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته فيخرج

جزء السبب وسبب السبب لكنه يشكل بنفس السبب ضرورة توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته ولا اضافة حتى

ينافيه في العبارة والا فتوقف ذات الشيء على نفسه بمعنى انه لا يوجد بدونه ضروري لان الجزء شرط

في العلم القديم ولا يصدق عليها ان تاثير المؤثر في الحوادث لعلم يتوقف عليها لانا فرضناه قديما ولا مؤثر في القديم و
المعنى مع وضوحه قد خفي على كثير من الشارحين حتى توهموا ان موجب التعريف ان يصدق على الحيوة ان تاثير العلم في الشيء
يتوقف عليها والعلم ليس من الصفات المؤثرة ثم بنوا على ذلك خيالات فاسدة ولم يعرفوا انا اذا قلنا الوضوء شرط في
الصلوة لم نرد انه يتوقف عليه تاثير الصلوة في الشيء بل تاثير المؤثر في الصلوة المعنى المميز بينهما هو التأثير والافضاء
واستلزام الوجود للوجود حيث يوجد في السبب دون الشرط لدخل لغة اي بحسب اللغة ودلالة اللفظ وان لم يدخل
في الواقع وبحكم العقل او الشرع كما يقال ان جئتني اكرمتك وانما بالغ المحقق رحمه الله في توضيح المقام لان جمهور
الشارحين زعموا ان قوله فلذلك اشارة الى كون الشرط مخصصا او عبارة عما يستلزم نفيه نفي امر ولا تعلق له بقوله
وانما يستعمل بهذا التقسيم آخر نفي لما ذكره العلامة رحمه الله في قوله فلذلك انه لما فرغ من تفصيل اقسامه شرع
في تحصيل احكامه فمنها انه يخرج به ما لولاه لدخل لغة ومنها انه قد يتحد او يتعدد الخ فرع فيه اشارة الى ان المعتبر
في التعدد وعدمه هو المعنى دون اللفظ وان المتعدد على سبيل البدل لا يجب ان يكون بكلمة او على ما في الشروح
فان نظر رد لما ذكره الشارحون من ان وجه الفرق ان الشرط مقدم معنى فيقع الجميع في حيز الجزاء بخلاف الاستثناء فانه قد
سبق في الاستثناء ان هذا لا يصلح فارقا لانه انما تقرر تقدمه على ما يرجع اليه سواء كان هو الجميع او الاخير ما تقدم
من الجزاء اي كل جزاء قدم على الشرط فهو اخبار بما فيه من الشبه لا جزاء لما بعده من الشرطية لكنه دال على الجزاء المحذوف
وفي هذا اشارة الى ان الخبر في مثل ان دخلت اكرمتك هو الجملة الشرطية بكمالها لا مجرد الجزاء وانما صير فيه اشعار
بانه اعادة مفعول له لا خبر للمبتدا الذي هو قولهم على ما في بعض الشروح وانما الخبر هو قوله فان عنوا والا الجزم
اي شايعا ستعرفنا على ما هو المختار عنده كون الشرط ماضيا حتى ان صاحب الكشاف جعل اتفاق القراء على ترك الجزم
بمنزلة الممتنع حيث استدل برفع تود في قوله تعالى وما عملت من سوء تود لو انها على ان ما موصولة لا شرطية
والتعليق بانما دفع لما عسى يتوهم من ان تعلق الاكرام بالدخول يقتضي ان لا يتحقق بدونه والطلاقة اولا يدل على

تحقيقه دخل ولم يدخل فبينا فيان نفي لا منافي لان التعليق يدل على تعلق الاكرام بالدخول في ثاني الحال وعلى ان المراد بنا
هو المقيد قد وقعت فيه الا ان يثبتان نفي لا استقلاله لفظا ترك جزئه والطلق القول بانه اخبار لا جزاء ولعدم
استقلاله قدر للشرط جزاء يدل على ان هذا المستقل مقصود التعليق بالشرط واطلق القول بان المذكور جزاء والحق
التفصيل وهو انه جزاء معنى ليس بجزاء لفظا قوله وكل واحد من الغاية صرح بلفظ كل لئلا يتوهم من ظاهر عبارة المتن ان
الوصف والعدد يعتبر بين الغاية وذي الغاية قوله عند غير الداخلين لما في الغاية من الدلالة على انتهاء الحكم وقد وقع في بعض
نسخ المتن على الداخلين وهو غلط لكن قوله كالصفة انما يصح على ذلك التقدير مسائل التخصيص بالمنفصل العدم
الواجب ليكون الخروج خلفا جليا ثابتا من جهتي العدم والوجوب بحيث لا يتصور فيه نزاع والطلاق اللفظ
تنبيه على انا لا نعني بصحة الارادة لغة سوى صحة اطلاق اللفظ وقصره على لفظ الماضي اي هو الذي منع وقصر
والخطاء غير الكذب لان الخطاء عدم المطابقة لقوانين اللغة والكذب عدم المطابقة لنفس الامر لامتناع
البيان ولا مبين على لفظ اسم المفعول فان قيل بل الامر بالعكس لامتناع المبين ولا بيان قلنا المراد ذات المبين اعني الخطاب
الذي يتبين المراد منه لا مفهوم المبين وجب تاويل المحتمل منه على ان العام ليس بقطعي بمعنى عدم الاحتمال واما تعارض
القطعيين من النقل والعقل فغير مسلم الثبوت فالخاص كان متاخرا خصص العام ليس على اطلاقه بل اذا كان موصولا
واما اذا كان متراخيا فينسخه بقدر ما تناولاه حتى يكون العام قطعيا فيما بقي لا ظنيا كالعام الذي خص منه البعض ثم انه
لم يتبين حكم ما اذا علم المقارنة وذكر في المحصول انه يجب ان يكون الخاص مخصصا للعام وفي اصول الحنفية ان حكم المقارنة
والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما تناولاه لكن لا يخفى ان المقارنة بمعنى المعية انما يتصور في
فعل خاص للنبي صلى الله عليه وسلم مع قول عام وقد وقع كثيرا ههنا ابحاث الاول ان الاضحاح ما لا تنين اما على
المانعين مطلقا فقط واما على القائلين بالتفصيل فمبني على ما روي ان السورة التي فيها آية الحبل نزلت بعد السورة
التي فيها آية التوفي وكذا الكلام في الآيتين الاخريين واما ان التخصيص انما هو بالآية لا بدليل آخر فمعلوم قطعا

نزاع فيه

مع ان الاصل عدم التغير الثاني انه ان اريد بالتخصيص ان وجوب العدة باربعة اشهر مقصور على غير الحامل فهذا احتمالا

وان اريد انه ليس بطريق النسخ فلا دلالة عليه ولذا احتج الحنفية بالآيتين على ان المتاخر ناسخ للمتقدم في حق

ما تناوله لكن اثر ذلك انما يظهر عندهم لان العام بعد التخصيص يصير ظنيا فيما يبقى وبعد النسخ يكون قطعيا

كما كان وعندنا العام ظني سواء لحقه نسخ او تخصيص او لم يلحق الثالث ان مقتضى تفصيل الحنفية وبعض ادلة

الشافعية ان المخصص يكون خاصا البتة وليس بلازم فان اولات الاحمال ايضا عام نعم يكون خاصا بمعنى كونه متناولا

لبعض ما يتناوله العام لكن مثل هذا الخاص لا يلزم ان يكون قطعيا عند الشافعية فلا يتم استدلالهم الثاني قالوا اولا

اعلم ان الوجه الثاني دليل على ان الكتاب لا يصلح مخصصا للكتاب والثانية على ان العام بعد الخاص ناسخ له لا مخصص به ولا

تعرض في الشرح للثالث وهو ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون متقدما عليه والجواب انه استبعاد اذ لا امتناع

ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده وكصفة ما سبق من انه يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه بيانا

فيحيى فيه اي في هذه المسئلة على ما قبل المبحث دليلها اي دليل المسئلة التي قبلها وهو انه لو لم يكن الخاص من السنة مخصصا

للعام منها لزم ابطال القاطع بالمحتمل وما قوله والاستدلال بقوله تبيانا لكل شيء فان ارادوا استدلال المذهب فلا دلالة ولئن

ارادوا الاستدلال الخصم بان تبيان السنة شيء وكل شيء فالقرآن تبيان له فلا تتبين بالسنة ثم يجاب بانه لا استحالة في اجتماع

المبينات لانها معرفات لا موثرات او بان البيان بالسنة في الحقيقة بيان بالقرآن كان ذلك من قبيل الشبهة والاجوبة

يجوز تخصيص القرآن العام عند بعض الحنفية قطعي كالخاص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس الا اذا خص منه البعض

بقطعي فيصير ظنيا في الباقي وعندهم ان قصر العام على البعض انما يكون تخصيصا اذا كان بمستقل متصل فالقصر بغير

المستقل كالاستثناء والشرط والصفة والغاية لا يكون تخصيصا كما لا يكون نسخا والقصر بالمستقل المتراخي لا يكون

تخصيصا بل نسخا ولا يصير ظنيا في الباقي في الصورتين وانما يصير ظنيا اذا خص بمستقل غير متراخ كلاما كان او عقلا

او حسا او عادة او نحو ذلك واستثنى بعضهم العقل وبالجملة المخصوص بالكلام عند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان

اي لا دلالة في قوله تعالى تبيانا لكل شيء عليه ع

ونحو اهملوا المركين
ولا اسلوا المركين
ونحو اهملوا المشركين
ولا اسلوا ابل الذمة
ولا اسلوا نساهم
ع

المخصص

١٥١

المخصوص او مجهوله وعند الجمهور يبقى حجة فيه نوع شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس بناء على المطابق لاصولهم وللاحاديث

المخصصة للكتاب في باب الارث والنكاح وغير ذلك ليست عندهم اخبار آحاد بل نوع آخر يسمونه المشهور ويجوزون نسخ الكتاب

والخبر المتواتر به وعلى هذا ينبغي ان يحمل الظني فيما نقل عن الكرخي انه يجوز تخصيص العام بخبر الواحد اذا كان قد خص من قبل بمنفصل قطعي

او ظني والمراد بالمنفصل والمتصل وله لان المخصص بالمنفصل مجاز عنده دون المتصل هو المستقل وغير المستقل الا المتراخي وغير المتراخي

ومع ضعفه بالتجوز انه لما خص منه البعض بمستقل صار ظاهرا في الباقي بناء على انه لم يتحقق الاخراج الا لما عداه واحتمل خروج

كل واحد مما عداه بناء على ان المستقل يحتمل التعليل ولا يعلم قطعا اي انه قد يخرج بالتعليل وبالجملة عند ارتفاع القطع

المانع عن التخصيص بخبر الواحد والجواب ما تقدم وهو ان التخصيص وقع في الدلالة وهي ظنية وان كان المتن قطعيا فان

مثل ما سبق ان عام الكتاب قطعي المتن ليس بصحيح بل هو قطعي السند لكونه متواترا قلنا قد عرفت ان المتن ما يتضمنه النص

والاجماع من الامر والنهي وغير ذلك وله اضافة الى السند والى الدلالة فان ذكر في مقابلة السند دل على انه اعتبر فيه الاضافة

الى الدلالة وبالعكس بحيث يقال هذا قطعي الدلالة ظني المتن يراد ان ثبوته ظني اي ليس بمتواتر واوجبوا عليه اي على

العبد نصف الثمانين بالاجماع لان قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات انما ورد في حق الاماء وقياس العبد على الامة

لا يصلح ناسخا غايته انه يكون سندا للاجماع والتخصيص بالتحقيق اي تخصيص الكتاب او السنة بالاجماع عند التحقيق

يكون لتضمن الاجماع نصا مخصصا فعمل اهل الاجماع على خلاف النص العام يكون مبنيا على تضمنه النص المخصص حتى لو عملوا

بخلاف ما هو نص في حكم من غير عموم كان ذلك الاجماع متضمنا لنص ناسخ لذلك النص الدال على الحكم بخصوصه لامتناع

عمل اهل الاجماع على خلاف النص من غير الاطلاع على ناسخ له ومن اجل هذا حكم بان الاجماع لا يكون ناسخا وانما الناسخ ما

يتضمنه الاجماع من النص واطلاق القول بان الاجماع يصلح مخصصا ولا يصلح ناسخا مجرد اصطلاح مبني على ان النسخ

لا يكون الا بخطاب الشرع والتخصيص قد يكون بغيره من العقل والحس وغيرهما واما من جهة المعنى فلا فرق اذ كل من النسخ

والتخصيص في الظاهر بالاجماع وفي التحقيق بما يتضمنه من النص وذكر مثاله اشارة الى ان قوله في المتن ومثل على

على لفظ الفعل لا كما زعم العلامة رحمه الله من ان الواو في ومثل مشعر بان مثال مفهوم الموافقة كان في الاصل فسقط عن قلم الناسخ هكذا امثل كل من دخل من الدار فاضربه ان دخل زيد فلا تقل له اف ومثل في الانعام زكوة في الغنم السايمة زكوة وانما اقتصر في المتن على مثال مفهوم المخالفة لانه اضعف فاذا اصلح ناسخا فمفهوم الموافقة بطريق الاولى لا يقال مفهوم عليه بتسميه بعضهم دلالة النص وبعضهم القياس الجلي مثاله من الاحكام بغير ان منطوق الحديث الاول هو ان عدم تنجس الاول الماء بدون التغير يعم القليل والكثير ومفهوم الثاني خصصه بالكثير لدلالة الشرط على انه اذا لم يبلغ قلتين يحمل الخبث سواء تغير ام لا وانما لم يعكس ولم يجعل الاول مخصصا لهذا المفهوم بمحال التغير لانه لا يبقى حينئذ للشرط فايدة فهو نسخ التحريم اذ لم يحقق التحريم لا في حقه ولا في حق الامة وان كان بدليل عام مثلا لو قال الوصال في الصوم حرام على كل مسلم ثم واصل ووجب اتباعه بمثل قوله تعالى فاتبعوه فالمختار ان قوله تعالى فاتبعوه يصير بواسطة قوله الوصال في الصوم حرام على كل مسلم مخصصا حتى يحرم على الامة صوم الوصال ولا يكون لهم اتباعه لان في هذا عملا بالاول حيث حرم الوصال علينا وبالثاني حيث وجب اتباعه في غير ذلك بخلاف ما لو ابقي الثاني على عمومه وجوز صوم الوصال لنا ايضا فان العام الاول يبطل بالكلية وبما عامان اما الاول فهو كل المكلف في جميع الافعال فلما كان الاول اخص حيث لم يعم كل فعل فكان العمل به اولى ذكر الامام في المحصول ان المخصص هو ذلك الفعل مع ذلك الدليل ومجموعهما اخص من ذلك العام وضعفه الشارح العلامة بمنع ان للفعل دلالة على وجوب التاسي بل الموجب هو الدليل العام وحده وشبهه بما اذا قيل ان الدال على وجوب الزكوة هو ادوا زكوة اموالكم مع المال وجوابه ظ وهو ان مجرد ايجاب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم لا يدل على وجوب ذلك الفعل ما لم يصدر عنه ذلك الفعل حكمي على الواحد يعني جعل الواحد متعلق الخطاب سواء كان فعالا له او عليه للاصلاف في الاحكام يعني فيجب او يحرم الفعل على الرجل دون المراة وبالعكس وعلى الطاهر دون الحايض وعلى المقيم دون المسافر الى غير ذلك دفعا لهذا الجواب رد لما ذكره الشارحون من ان هذا دليل آخر للخصم على ما هو داب المص حيث يقول قالوا معارض بمثل يعني ان الاجوبة الثلثة معارضات لدليل المقدمة الا ان اولها بالمثل دون الاخرتين ولا دليل بالاصل

اي ما الحكم على الواحد

اي هو هذا القول مع المال اي مجموعهما

اي بحكم ان الاصل في الشيء هو العدم حتى يثبت وجوده وانما قلنا انه لا دليل لان العرف انه لم يوجد ما يتوهم كونه دليلا سوى عادتهم وهي ليست بدليل وتذكير الضمير في ليس باعتبار الخبر والظ انه ليس لعوله لغة كثير فايدة ثم الحق ان هذا الكلام انما يصلح في مقام المنع دون الاستدلال لان النزاع لم يقع الا في ان مثل هذا العرف والعادة هل يدل على ان المراد بعد العموم هو الخصوص وابن الحاجب ما من آخر الحق ان هذا الاستبعاد بعيد جدا لان المراد انه كما يفهم من المطلق في مثل اشتر اللحم المقيد الذي هو المعتاد كذلك يفهم من العام في مثل لا تشتر اللحما او لا تأكل اللحما الخاص الذي هو المعتاد من ان دلالة المطلق على كل مقيد دلالة الجزء على الكل ودلالة العام على كل فرد دلالة الكل على الجزء وهي اقوى فلا يلزم من صرف الاولى بمثل هذه القرينة صرف الثانية فلا يقدح فيما ذكرنا من التقرير اذا وافق الخاص العام بالحكم بان حكم على الخاص بما حكم به على العام بشرط ان لا يكون للخاص مفهوم مخالف يقتضي نفي الحكم عن غيره من افراد العام كما اذا قيل في الغنم زكوة وفي الغنم السايمة زكوة والمص ترك هذا التقييد اعتمادا على ما سبق ان العام يخص بالمفهوم الامام وابو الحسين تخصيص قال الآمدي ذهب بعض اصحابنا وبعض المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وغيره الى امتناع التخصيص بذلك ومنهم من جوزه ومنهم من توقف كامام الحرمين وابي الحسين البصري وهو لان الضمير كما في الط فقد يمنع ذلك فالاولى لمعارضتهم بانه لو خصص الاول يلزم مخالفة ظاهره ايضا فتعارضا والترجيح معنا كما سيجيء يلزم تخصيص الظ او المضمر دفعا للمخالفة يعني لا بد من تخصيص المظهر كالمطلقات دفعا لما يلزم في المضمر من مخالفة الظاهر حيث رجع الى الكل واريد منه البعض او تخصيص المضمر وذلك بان يجعل كناية عن الكل ثم يقتصر على الرجعيات دفعا لما يلزم من مخالفة الظاهر في المطلقات لو اريد بها الرجعيات ليكون الضمير على ظاهره والحاصل انه لا بد من تخصيص احدهما ليندفع مخالفة الظاهر في الآخر والتعيين تحكم فوجب التوقف بهذا ولكن الظاهر السابق الى الفهم هو ان المراد دفع المخالفة بين المضمر والمظهر الذي هو مرجعه فيرد الاعتراض بان دفع تلك المخالفة انما يكون بتخصيص المظهر او تعميم المضمر لا تخصيصه والجواب بان المراد تخصيص مرجع الضمير بان يراد بالمطلقات البوائن والرجعيات جميعا ويعود الضمير الى الرجعيات خاصة ظاهر الفساد ويمكن الجواب بان المراد انه لا بد

اي ما عداه اي الناسخ

في دفع المخالفة بين الظاهر والمضمر من تخصيص الظاهر بالوجبيات او تخصيص المضمر بهما بان يرجع الى جميع المطلقات ثم يجعل
بحسب الحكم مقصورا على الوجبيات وحاصل جواب الاستدلال ان تخصيص المظهر يستلزم تخصيص المضمر من غير عكس
فتخصيص المضمر لعلة المخالفة فيه يكون ارجح ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان الضمير انما يعود الى اللفظ باعتبار مدلوله
فاذا اريد بالمطلقات الوجبيات لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه قال ولو سلم فالظاهر اقوى فيكون الضمير الاضعف
اولى بالتخصيص والصرف عن الظاهر لنا ان القياسات اذا كانت كذلك اشارة الى ان ضمير انها لما يشعر به
الكلام من القياسات لا للعلة والى ان كذلك حال لا خبر لان وانما الخبر هو قوله كالنص ولم يجعل الضمير للعلة على ما هو
الظاهر وذهب اليه الشارح لان الكلام في تخصيص العموم بالقياس لا بالعلة وليندرج تحت اسم الاشارة كون الاصل
مخرجا بنص فينطبق الدليل على المدعى ثم لا يخفى ان المراد انها كالنص اذا ثبت علتها بالنص وكالاجماع اذا ثبت بالاجماع
لكنه سكت عنه لما سبق من ان التخصيص بالاجماع انما هو لتضمنه نصا مخصصا واما القياسات التي ليست كذلك فلا تخصص
العموم لعدم الدليل على جواز التخصيص بها لا لما ذكر من الاستدلال لانه ضعيف وقرينة الشارح بقوله قد يستدل
بزيادة لفظ قد على انه مخالف لما جرت به عادة المصنف من كون المستدل دليلا مرتفعا على المذهب المختار وكذا في مذهب الجبائي
في ستة امور جعل فيما تقدم الامر الثالث والثالث تعيين حكم الاصل في الحكم ووصف التعليل اي تعيين الوصف الذي
به التعليل وهنا العلة ووجودها في الاصل والمقصود ولهذا وهنا ليس كذلك بل اما ذكره في جزء الوالد من انه
والقياس اذا تعارضا من وجه دون وجه فالجمع ما امكن كما سيأتي ولهذا كان الاستدلال بكون القياس اضعف ويحدث
معاني رضي الله عنه هنا مردود او فيما سبق مقبولا حيث كان الكلام فيما اذا لم يكن الجمع وكان احدهما مبطلا للآخر بالكلية
وهي يعني الصور المذكورة وهي ما اذا كانت العلة معتبرة بنص او اجماع او كان الاصل قد خص منه بنص
التي حكمنا فيها بتقديم القياس والكبرى ضرورية من الدين عدل عما هو المشهور في ذلك من التمسك بالاجماع
والمعقول وهو انه لو لم يعمل بالراجح فاما ان يعمل بالطرفين فيجتمع النقيضان او لا يعمل بشيء منهما فيرتفع النقيضان

او يعمل

١٥٢

او يعمل بالمرجوح وهو خلاف المعقول لما عليه من الاعتراضات لكن الاعتراض على ما ذكره اظهر للقطع بانه لا يكفر جاحد وجوب
العمل بالظنيات وانما الكلام في الجواز وبحث الكفر وهو انه ان اريد بوجوب العمل قطعا انه لا يجوز الترك اصلا فهو معنى الوجوب
سواء قيد بالقطع او لم يقيد والقطع بهذا المعنى لا ينافي الظني وان اريد انه معلوم قطعا بحيث لا يحتمل النقيض فلا
دليل عليه بل ربما يستدل على بطلانه بان الدليل الخاص بذلك الحكم الجزئي كوجوب النية في الطهارة ظني والمأخوذ
من الظني ظني وسيأتي زيادة تحقيق لذلك في مسئلة ان في الاجتهاديات المصيب واحد او كل مجتهد مصيب حيث
بين كيفية تعلق الظن والقطع بحكم واحد ومعنى ذلك اي شيوع المدلول في جنسه كون المدلول حصة محتملة
اي ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي لهذا اللفظ والظاهر انه لا حاجة الى قوله من
غير تعيين لان المعارف ليست بحصة محتملة للحصص وانما فسر الشائع بالحصة نفيا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم
ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات ثم لا يخفى
ان المراد بالتعيين ما يكون بحسب دلالة اللفظ والا فمثل جاءني رجل متعين في الواقع لكنه اعم من ان يكون الوضع
ايضا على التعيين كما في الاعلام او لا كما في المضمرات واسماء الاشارة على ما سبق تحقيقه في بحث الحرف وان المراد بالمعارف
المخرجة ما سوى المعهود الذهني مثل اشتر اللحم لما سبق من انه مطلق ولو لم يكن نفيا لما زعم الآمدي من
ان المطلق هو النكرة في سياق الاثبات فهو ما يدل لا على شائع بمعنى جنس المراد بخلاف ما يدل على شائع حتى ينتقض
بالمهملات وذلك لان الكلام في اقسام المتن فلا بد من الدلالة فعلى هذا الاواسطة في الالفاظ الدالة بين المطلق
والمقيد لكن اطلاق المقيد جميع المعارف والعمومات ليس باصطلاح شائع وانما الاصطلاح هو ان ما اخرج من
شياع وفي تنكير شياع اشارة الى انه لا يلزم فيه الاخراج عن الشياع بحيث لا يبقى مطلقا اصلا بل قد يكون مطلقا
من وجه مقيدا من وجه كرقبة مؤمنة وتزيد مسئلة هذه المسئلة ايضا حاصر مثلها في التخصيص وهو ان الخاص
اذا وافق العام في الحكم لا يخصصه لكن لما كان الحكم ههنا مخالفا لما هنالك مع زيادة تفاصيل اوردها بنفي الكفر

دون ان يعول بالايمان اشارة الى ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد بحسب مقتضى الحال اثباتا او نفيا
لا بالعكس مشعر بان هنا مذهبا آخر هو حمل المقيد على المطلق وبه يشعر كلام الشارح العلامة الا ان الآمدي ذكر انا لا
نعرف خلافا في حمل المطلق على المقيد وينبغي ان يعلم ان ذلك فيما اذا كان الاطلاق والتقييد في الحكم اما اذا كانا في السبب
مثل ادوا عن كل حر وعبد فادوا عن حر وعبد من المسلمين فعند الحنفية رحمهم الله لا يحمل المطلق على المقيد لجواز ان يكون
المطلق سببا والمقيد سببا   بيانا للمطلق لا نسخا معنى البيان انه يدل على ان المراد بالمطلق كان ذلك المقيد
ومعنى النسخ انه اريد الاطلاق ثم رفع وانتهى   لانه اي التخصيص نوع من المجاز مثل التقييد اذ كل منهما نقص الشيوع
ومعنى كونه نوعا من المجاز انه سبب لذلك حيث جعل العام او المطلق المتقدم مجازا او الظاهر انه ليس للمجاز زيادة كثيرة دخل في
المقصود فالاولى ان يقال لانه مثله في نقص الشيوع وقطع الحكم عن بعض الافراد بل في التخصيص اولى واما ان التخصيص
ليس بنسخ بالاتفاق فمحل نظر فان قصر العام على البعض اذا كان بكلام مستقل متراخ فهو نسخ عندهم وكان المراد انه يلزم
ان يكون كل تخصيص بمعنى قصر العام على البعض نسخا وليس كذلك بالاتفاق وتحقيق الكلام في بيان اللزوم   وهو الموجب
يعني ان سبب كون المقيد ناسخا للمطلق هو ان المطلق يعتمد جواز الاتيان باي فرد كان والخروج عن العهدة بذلك والمقيد
ينافيه لدلالته على انه لا يخرج عن العهدة الا بالاتيان بالمقيد فكما ان التقييد اللاحق ينافي الاطلاق السابق ويرفعه
فكذلك العكس بل هذا اظهر لانه ازالة حكم شرعي هو ايجاب القيد كايمان الرقبة مثلا   وقد يجاب بان هذا لا يكفي في النسخ
اثبات حكم شرعي لم يكن ثابتا بل لا بد من رفع حكم شرعي وبيان انتهاء مدته قلنا المقصود ايقاع الفرق ونفي المماثلة
بين التقييد والتخصيص ليبتني عليه منع الملازمة اي لا يلزم من كون التقييد نسخا دون التخصيص الذي هو حكم شرعي
نسخا كون التخصيص الذي ليس كذلك نسخا واما تحقق كون التقييد نسخا دون التخصيص فهو ان فيه حكما شرعيا
يرفع حكما شرعيا وفي التخصيص لا حكم ولا رفع بل مجرد دفع   وعن الثاني بمثله وهو في التقييد المتأخر عن الاطلاق
اثبات حكم لم يكن ثم كايجاب ايمان الرقبة مثلا بخلاف العكس فانه لا يثبت حكما لم يكن لان وجوب المطلق قد كان

ثابتا

ثابتا مع الزيادة فهو انما يرفع تلك الزيادة ولا يلزم من كون اثبات حكم مناف لحكم نسخا كون ما ليس كذلك نسخا وان تحققت
المنافاة هذا ما ظهر لي بالتأمل وهو المماثل لما سبق وان كان للمناقشة فيه مجال وقد يتوهم انه اشارة الى ما ذكر في بعض
الشروح من ان التقييد المتأخر يرفع حكما شرعيا كاجزاء الكافر بخلاف الاطلاق المتأخر فانه انما يرفع حكم المقيد بل يثبت
مع حكم آخر لم يكن وهو اجزاء الكافر وعدم اجزاء غير المقيد كالكافر مثلا ليس من مقتضيات التقييد حتى يكون انتفاؤه نسخا
وهذا مع انه ليس مثل ما سبق فاسد لظهور ان حكم المقيد وجوب القيد والاطلاق لا يثبته بل يرفعه   وهو فرع
الدلالة بيان لبطلان اللازم وهو كونه مجازا ولم نقتصر على ما ذكره الشارحون من ان المجاز خلاف الاصل لظهور
ان النسخ اشد محذورا منه   ثم ما هو جوابكم اما في الصورة الاولى فجوابهم ان تقدم القيد ربما يصلح قرينة لانتقال
الذهن من المطلق الى المقيد وهو المعني بالدلالة عند علماء الاصول والبيان واما في الثانية فهم لا يسلمون تناول
الرقبة لما يكون ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة حتى يكون دلالتها على السليمة مجازا ولو سلم فانتقال
الذهن من المطلق الى الكامل في معناه ظاهر لا مدفع له   الا انه على البدل لا على الجمع يوافق ما ذهب اليه الحنفية
من ان العموم قد يكون بتناول كل الافراد على سبيل الشمول مثل من يأتيني فله درهم او على سبيل البدل مثل من يأتيني
اولا فله درهم لكن القول بعموم النكرة في الاثبات يخالف ظاهر اصطلاح القوم فلذا جمع ذهب من الشارحين
الى ان العام المخصص هو المقدر المجرور بمن اعني الرقبات وان اللفظ وان كان ظاهره رقبة من الرقبات العامة الا
ان المراد رقبة مؤمنة من الرقبات المؤمنة وبالجملة فقد اضطربت كلمتهم في شرح هذا البحث وكيفية تطبيقه جوابا
عن شبهة الخصم والشارح المحقق رحمه الله تخلص عن ذلك بجعله تحقيقا في المسألة لا في الجواب والانصاف ان ثمرة هذا
التحقيق وهو قوله فكما يقدم الخاص بيانا للعام فكذلك تقييد المقيد بيانا للمطلق على ما في النسخ كلام لا حاصل له
بل لا معنى لتقييد المقيد ومقابلته بتقدم الخاص وكانه من سهو القلم والصواب تقدم المقيد ومع ذلك فالكلام
في تأخر المقيد لا تقدمه والمشهور ان تأخر الخاص بيان وقصر للعام على البعض لا تقدمه فان عند الخصم العام المتأخر

عند بعض

لخصوصه

عطف تفسيري

ناسخ ثم الصواب ان يقرا يقدم على لفظ المضارع اى كما ان الخاص المتاخر يقدم فى الاعتبار ويعمل به على انه بيان للعام
المتقدم لا نسخ فكذا فى المقيد المتاخر وانت تعلم مناقشة فى المثال فهذا كما يمثلون للاطلاق والتقييد فى
السبب بقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين وكانه مبنى على انه يعتبر اولا الاطلاق او
التقييد ثم يسلط عليه ما يفيد العموم والمثال المطابق لا تعتق المكاتب من غير قصد الى الاستغراق كما فى اشتر اللحم
وانت تعلم ان قوله لا من تخصيص المطلق ليس على ما ينبغى والصواب لا من تقييد المطلق ويجئ ما ذكرنا هنالك
المذكور فيما سبق هو انه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس كتخصيص قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة بغير المديون
قياسا على الفقير ولا ذكر لتخصيص عام ليس محلا للتخصيص وقياسا على عام هو محل التخصيص ولا ايراد دليل وسوال
وجواب يصلح ايرادها فى هذا المقام وليس بسديد لانه ان اريد الكلام الاولى فليس الكلام فيه مع انه يختلف
تعلقاته باختلاف المتعلقات وان اريد العبارة الدالة عليه فلا خفاء فى تكثرها واختلافها والجواب منع كونه
نسخا هذا منع للمقدمة المثبتة بالدليل من غير قدح فى الدليل فلا يكون موجها والاستناد بتقييد الرقبة بالسليم ليس
بمستقيم لانهم لا يسلمون انه تقييد ورفع لما اقتضاه النص المطلق بل يدعون ان المطلق لا يتناول الا الكامل فى
مدلوله كالماء لا يتناول ماء الورد على ان عمدتهم فى ابطال حمل المطلق على المقيد ليس لزوم النسخ بالقياس بل عدم صحة
القياس بناء على ان المقيس عليه ليس حكما شرعيا بل عدمه اصليا هو عدم اجزاء الكافرة فى كفارة القتل لان اجزاء المومنة ثابت
بالنص المطلق ومن شرط القياس ان يكون المقيس عليه حكما شرعيا وايضا من شرط القياس ان لا يوجد فى المقيس نص دال
على الحكم المعدى او على عدمه وقد دل النص المطلق على اجزاء الكافرة وعدم وجوب قيد الايمان وغاية ما ادى اليه
نظرنا ان نقيس وجوب قيد الايمان فى رقبة كفارة الظهار على وجوبه فى كفارة القتل وهو حكم شرعى وقد بسطنا
الكلام فيه فى شرح التنقيح المجمل وهو غير مطرد ولا منعكس يمكن دفع امثال هذه الاعتراضات بالعناية مثل
ان يقال المراد باللفظ الموضوع وبالشئ ما يصح اطلاق لفظ الشئ عليه لغة وان لم يكن ثابتا فى الخارج ويفهم الشئ

وهذا نخ

الاستناد نخ

اناقش نخ

فمنه

فمنه على انه مراد لا بمجرد الخطور بالبال كما سبق فى بحث المشترك والمقصود تعريف المجمل الذى هو من اقسام المتن وهو لا محالة
لفظ ما لا يمكن معرفة المراد منه مبنى الاعتراض على ان منه متعلق بالمعرفة وعن المراد اذ لو تعلق به لم يصدق الحد
على شئ من افراد المجمل لانه يمكن معرفة ما اريد منه بالبيان وقد يجاب عن الاعتراضين بان المشترك المقترن بالبيان
مجمل بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن البيان وان كان مبينا بالنظر اليه والاضافة وكذا المجاز مجمل من حيث ان المراد
لا يعرف من نفسه وان كان مجازا من حيث استعماله فيما لم يوضع له وليس بشئ اذ لم يعرف اصطلاح على ذلك بل كلام القوم
صريح فى خلافه على ان الحق انه مبين يصدق على المشترك المبين من حيث انه لا يمكن ان يعرف منه مراده بل انما عرف
من البيان فان قيل سيجئ ان اللفظ اذا تعدد مجازاته فهو مجمل فما معنى نفى الاجمال عن المجاز قلنا معناه على ما يشعر
كلام الامام الغزالى رحمه الله عليه ان اللفظ الدائر بين معناه الحقيقى والمجازى ليس بمجمل فيهما لانه ان اشتمل على
القرينة فللمجازى والا فللحقيقى واما اذا اشتمل على القرينة الصارفة عن الحقيقة وتعددت معانيه المجازية
من غير بيان فلا كلام فى اجماله فيها والى هذا ينبغى ان يصرف كلام المص وفى التركيب لا خفاء فى اجمال المشترك
وان لم يعتبر تركيبه بخلاف مرجع الضمير فلذا جعل الاجمال فى نفس المركب ومرجع الضمير والصفة من الاجمال
فى التركيب وكذا اللفظ ما لم يعتبر فى التركيب لم يحكم بتعذر الحقيقة وتعدد المجازات مثل تخصيص مجهول
اراد بالتخصيص ما يكون بالمنفصل على ما هو اصطلاح الحنفية فصح عطف الاستثناء والصفة عليه بالواو وانما
وقع فى ذلك لاختصاره عبارة الآمدى حيث قال ويكون بسبب تخصيص العموم بصورة مجهولة مثل اقتلوا المشركين بعضهم
او بصفة مجهولة كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به
اوجب الاجمال فيما احل او باستثناء مجهول كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فان لم يثبت
فى مثله عرف فى الاطلاق على البعض اى فى صحة الاطلاق على البعض قوله وان ثبت عرف فى صحة الاطلاق للبعض فظهر انه على الاول
للكل لا يحتمل البعض وعلى الثانى المطلق يحتمل الكل والبعض اى بعض كان وبهذا يحصل بادنى ما ينطلق عليه الاسم

التيمم ميدى ومتى دخلت فى محله بعدى الفعل صح

وهذا هو المصرح فى كلام الآمدى وقد اشار الشارح فى قوله وقد قالوا بزيادة الواو ولفظ قد الى ان هذا ليس دليلا
للمخالف فى اصل المسئلة على ما هو داب الكتاب بل للقائل بثبوت عرف فى البعض لكن لا يخفى ان موجب الاستدلال
لا يلين ليس ما سبق من كونه للمطلق بحيث يصح اطلاقه للبعض بل كونه للبعض خاصة اى بعض كان على ما نقل عن بعض
اصحاب الشافعى رحمه الله ودل عليه قوله اتضح دلالته على البعض فكان الاولى ان يقول ان ثبت عرف فى اطلاقه
على البعض خاصة بحذف قيد الصحة واما دليل الحنفية على انه مجمل فى حق المقدار تبين بفعل النبى صلى الله عليه وسلم حيث مسح
على ناصيته فهو ان الباء متى دخلت فى آلة المسح تعدى الفعل الى المحل فيستوعبها دون المحل كما فى الآية فيقتضى
ممسوحية بعض الراس وليس المراد اقل ما ينطلق عليه اسم البعض لحصوله فى ضمن غسل الوجه فيكون مجملا لاحتماله
السدس والثلث والربع وغيرها لا اجمال فيه نحو رفع فان قيل قد ذكر فى بحث عموم المقتضى انه مجمل وانه اقرب
من تعميم المقدر قلنا ذلك على طريق البحث والمجادلة وبتقدير تسليم ان ليس المقدر امرا معينا وهذا على طريق
التحقيق بالعرف فى مثله فان قيل التقدير باعتبار العرف الشرعى واللغوى فما معنى هذا العرف قلنا ذكر الشارح
العلامة انه العرف الاصولى ورد ذلك فى بعض الشروح بانه لا معنى لحمل كلام الشارع على اصطلاح حدث بعده
بل المراد عرف الاستعمال المجازى وهو لا ينافى انتفاء الحقيقة الشرعية والعرفية ولا خفاء فى ان حمل هذا
العرف على ما هو المتعارف فى الاستعمال المجازى لمثل هذا الكلام جيد الا ان العرف اللغوى على الحقيقة
العرفية مع حمل العرف الشرعى على الحقيقة الشرعية بعيد وانه ظاهر الكلام ان المراد ان
الاجمال خلاف الاصل فيكون نفيا للازم ليلزم نفى الملزوم اعنى الاشتراك فهو ههنا مستلزم لنفى اللازم
لتحقق المساواة اذ لا اجمال فى الآية الا على تقدير الاشتراك ولما كان فى هذا النوع بعد بناء على ان نفى الاجمال هو
نفس المدعى ذهب الناظرون فى هذا الشرح الى ان المراد ان الاشتراك خلاف الاصل فظاهره غير موجه لكونه
استدلالا بنقيض المقدم لكنه يفيد المطلوب بناء على المساواة وبعضهم لم يراع محاذاة المتن فقال المراد ان

١٥٦

الآية انما يكون مجملا لو كان اليد مشتركا والاشتراك خلاف الاصل ما علم ان فى الاستدلالين اختصارا حيث
بيان عدم اشتراك القطع بمثل ما ذكر فى اليد وح يكون توجيه الاستدلالين انه لو كان اجمال فاما بالاشتراك
اليد او باشتراك القطع وكلاهما منتف لما بين فسقط اعتراض العلامة بان ما ذكر لا يصلح استدلالا على
نفى الاجمال وقد مر غير مرة ان المجاز خير من الاشتراك وقد يقال جواب عما ذكر من النقض
الاجمالى للدليل المذكور يعنى ان جريانه فى المجمل انما يكون اذا لم يثبت بالدليل كونه مجملا كما فى اللفظ المعلوم
اشتراكه وكما فى لفظ الصلوة قبل لحوق البيان فى احدهما اى احد المذكورين الذين هما المعنى الواحد والمعنيان
الاثنان فكان جعله من الاكثر هو الاظهر فان قيل فيكون ظاهرا فى احد الامرين اعنى المعنى الواحد وهذا يستلزم
خلاف المقدر ونفى الاجمال قلنا المراد ان ما ذكرتم اقتضى الظهور فى المعنيين وما ذكرنا فى المعنى الواحد فيتساقطان
وبقى الاجمال وعدم الظهور احدهما امر لغوى اى حكم يتعلق باللغة ويستفاد من اللغة مثل
تسمية الطواف بالصلوة وتسمية الاثنين بالجماعة لغة والآخر امر شرعى اى حكم يتعلق بالشرع ويستفاد
من الشارع مثل اشتراط الطهارة فى الطواف وحصول فضيلة الجماعة بالاثنين فلهذا امال محملان
ولم يقل معنيان بخلاف المسئلة الآتية فانها فى اللفظ الذى يكون له معنى وضع اللفظ له لغة ومعنى آخر وضع
اللفظ له شرعا فتبين الفرق بين المسئلتين لنا عرف الشرع فى المنتهى ان كلا من كون الشرع تعريف الا
حكام وكون الشارع لم يبعث لتعريف اللغات دليل على حدة لكونه صالحا للعرف وهو المراد با
الشرعى يعنى لا نعنى بالشرعى الا ما يوافق امر الشارع وهو بعينه معنى الصحيح فلو حمل على الشرعى لكان صحيحا وضعا
القياس هكذا الشرعى ما وافق امر الشرع وكل ما وافق امر الشرع فهو صحيح اولا يدل على الصحة يعنى ان ثم
ما ذكرنا ان النهى يدل على الفساد فذاك والا فقد سبق انه لا يدل على الصحة وهذا كاف فى الاجمال لانه
اذا لم يكن فيه دلالة على الصحة لم يكن دلالة على كونه شرعيا وفيه نظر لان عدم دلالة النهى على ذلك لا يوجب

انتفاء الدلالة مطلقا ليثبت الاجمال وههنا بحث كرّ وهو ان مذهب الغزالي رحمه الله والمذهب الرابع المنسوب الى الآمدي
يتشاركان المختار في جانب الاثبات وانما يتغايران في النفي فلذا اقتصر المص في الاستدلال لهما على جانب النفي ثم انهما
يفترقان في النفي بانه عند الغزالي رحمه الله مجمل وعند الآمدي ظاهر في اللغوي ولا تعرض في الدليل الا لمجرد تعذر الشرعي
من غير دلالة على ثبوت الاجمال او الحمل على اللغوي فلابد في كل منهما من ضم مقدمة بان يقال مثلا في استدلال الغزالي الحمل
على الشرعي متعذر واللغوي منتف فيلزم الاجمال وفي استدلال الآمدي والاجمال منتف فيحمل على اللغوي
عليه وبما ذكرتم متعلق باحتج وفي النفي في اللغوي عطف على في الاثبات في الشرعي وبانه تعذر متعلق با
حتج ولا يخفى ما في هذه العبارة من التعقيد وانه بط اشارة الى استثناء اللازم والضمير للنفي والمعنى لو حمل
على الشرعي لكان صحيحا واللازم منتف لانه بط ليس بصحيح كما في الصور المذكورة وجعل الضمير للدفوم مما لا معنى له
مباحث البيان والمبين وقد يكون فيما سبق له اجمال اشارة الى ان قوله وان لم يسبق اجمال ليس مخصصا
بالفعل على ما وقع في بعض الشروح ليس الخبر كالمعاينة مروي في الحديث ولا ينافي كونه مثلا سايرا لانه ان
الفعل اطول اشارة الى ان قولهم الفعل يطول معناه انه اطول من القول ليصح انه مستلزم للتأخر دون القول
والمرجوح لا يكون تاكيدا مقتضى ظاهر الكلام انهما اذا تساويا كان البيان احدهما من غير تعيين اول ما يكون اشارة
الى انه لا يريد بلزوم المساواة امتناع كون البيان اقوى على ما فهمه الشارحون بل امتناع كونه ادنى على المخرج
على لفظ اسم المفعول بمعنى البعض الذي اخرج من العام ومن المطلق كالكافر من قولنا الرقبات المؤمنة او رقبة مؤمنة
وفي دلالة المطلق عليه نوع تمحل وقوله فقد الغى دلالة العام يعني العام والمطلق عليه اي على المخرج وهو الى العام
وقوله بدلالة المخرج متعلق بالغى وهو على لفظ اسم الفاعل يعني اللفظ الذي يفيد التخصيص او التقييد وضمير عنه للعام
وهو للمخرج هذا كله يعني ما ذكرنا من ان البيان يجب ان يكون اقوى انما هو في غير بيان المجمل ولذا خصص الدليل
بتخصيص العام وتقييد المطلق اما بيان المجمل فيجوز ان يكون بالمرجوح لانه لا تعارض بين المجمل والبيان ليلزم

الغاء

اقوى
الغاء الاقوى بالاضعف وهذا معنى ما قال في المنتهى واما المجمل فواضح فان قيل بل معناه ما ذكره العلامة وهو ان بيان كون المجمل
دلالة منه فواضح لان المجمل لما كان غير متضح الدلالة كان بيانه وهو ما يعين احد احتمالاته اقوى منه بالضرورة ولا يتصور كونه مرجوحا
على ما ذهب اليه المحقق رحمه الله قلنا عدم اتضاح دلالة المجمل على المعنى المعين المراد منه لا ينافي قوة دلالته على معناه الاجمالي
اعني احد الاحتمالين كما في قوله تعالى ثلثة قروء فانه قوي الدلالة على ثلثة افراد من الطهر او الحيض فيجوز تعيين احدهما بلفظ يكون
دلالته اضعف من ذلك بان لا يكون قطعيا في مدلوله وهذا ما قال الآمدي ان المبيّن ان كان مجملا كفى في تعيين احد احتماليه
ادنى ما يفيد الترجيح وان كان عاما او مطلقا لا بد ان يكون المخصص او المقيد اولى اقوى عن وقت الحاجة اي وقت تنجيز
التكليف وهو الظاهر اي غير المجمل مما يحتاج الى البيان هو الذي يكون ظاهرا في معنى وقد اريد به غير الظاهر كالعام اريد به الخاص
والمطلق اريد به المقيد وكالمنسوخ فمذهب الكرخي ان ما افتقر الى البيان ان كان مجملا جاز تاخير بيانه الى وقت الخطاب
عن وقت الحاجة وان كان غير المجمل امتنع ومذهب ابي الحسين انه ان كان مجملا جاز تاخير بيانه مطلقا وان كان غير المجمل
جاز بيانه تاخير بيانه التفصيلي وامتنع تاخير بيانه الاجمالي مثل ان يقول هذا العموم مخصوص وقد اشار المحقق رحمه الله
الى ان هذا مثال للبيان الاجمالي دون التفصيلي على ما فهمه الشارح العلامة من ظاهر عبارة المتن فاعترض بان الواقع في
نسخ المتن ومن الاجمالي بالواو وليس بمستقيم والصواب حتى الاجمالي بدون الواو اي ابو الحسين يوافق الكرخي في امتناع
تاخير بيان غير المجمل في البيان الاجمالي ولا يوافقه في البيان التفصيلي وغاية توجيه المتن ان ابا الحسين يوافق الكرخي في بيان
المجمل مطلقا وفي البيان الاجمالي لغير المجمل ويخالفه في التفصيلي ومذهب الجبائي وابنه والقاضي عبد الجبار انه يجوز
تاخير النسخ دون غيره صرح بذلك الآمدي وغيره ومقتضى كلام الشارح العلامة ان عند الجبائي يجوز تاخير النسخ وبيان
المجمل مطلقا وفي غيرهما يجوز تاخير البيان التفصيلي دون الاجمالي واعترض عليه توهم جمهور الشارحين ان هذا الا
اعتراض على الوجه الثالث وان قوله وذلك كثير من تتمة الجواب على معنى ان عدم وجوب شيء بالامر قبل البيان كثير كقول
السيد لعبده افعل والشارح المحقق رحمه الله جرى على ما هو مقتضى الفكر الصائب من تخصيص هذا الاعتراض بالثالث

وجعل ذلك اشارة الى تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو الموافق لكلام الآمدي طابق الامر لذبح المعين يعني ابا قاطعون
بان حصول الامتثال انما كان بذبحهم تلك البقرة المعينة لا من حيث انها بقرة ما وبهذا التقرير يندفع ما يقال ان المطلق
ليس هو الماخوذ بشرط عدم التعين حتى لا يطابق المعين بل لا بشرط التعين الجواب منع كونها بقرة معينة فان
قيل لا توجيه لمنع الدعوى من غير قدح في الدليل ولا للاستدلال على نفي ما هو منع قلنا المراد المنع بالمعنى اللغوي و
الاستدلالات معارضات وهو ظاهر في بقرة غير معينة هذا هو الموافق لما قال في المنتهى وهو ظاهر في اي بقرة كانت
لا ما قيل ان كون بقرة نكرة غير معينة ظاهر وهو يكفي المعترض اشارة الى ان الاستدلال بقول ابن عباس رضي الله عنه
ليس من حيث انه خبر واحد في مقابلة الكتاب حتى يدفع بل من حيث انه تفسير للكتاب فلا يدفع دل على انهم كانوا قادرين
حيث لم يسند عدم الفعل الى عدم الادلة واذا ثبت كونهم قادرين علم ان الاشتغال بالسؤال كان تعنتا وتعللا ومنع ذلك
احتيج اليه لجهل المعترض نفي لما توهم الشارحون من انه زيادة ببيان لجهل المعترض بهذا مع انه خبر واحد لا اثر
في التكاليف يسقط به ما ذهب اليه الشارحون من ان المراد انه خبر واحد والمسألة علمية لا يجوز اثباتها به واتفاق
المفسرين على كونه سبب نزول الآية لا يخرجه عن كونه من باب الآحاد لما مر في الاجماع من ان تلقي الامة لا تجتمع امتي على الضلالة
لا يخرجه عن الآحاد كما في النسخ فان المخاطب جاهل بانتهاء الحكم وعدم تكريره مع انه يتبين آخرا ولا جزم به اي بعدم
المانع عن تاخير البيان لان غايته عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وان استدل بان الاصل عدم المانع كان
ظنا لا جزما نعم يتجه ان يمنع استناد الجواز الى عدم المانع بل الى وجود الدليل كما مر ومع ذلك فتقرير هذا الاستدلال
المعارضة مما لم يتجه حوله الشارحون ويلزم المحذور قال في المنتهى هو المخالفة للمراد وما ذكره الشارح ناظر الى
ذكره الآمدي رحمه الله وهو انه يلزم ان يكون المكلف ابدا عاملا بعموم اريد به الخصوص ونحوه وهو في غاية التجهيل فلانه
اي المتكلم بالعام مخاطب على لفظ اسم الفاعل وحقيقة الخطاب توجيه الكلام الى المخاطب اي الى ذات من قصد خطابه
لا من حيث هذا المفهوم ليلزم الدور وانه اي التفهيم لباطن الخطاب متعذر لانه لم يتبين بعد النقض بالنسخ مشترك

قولهم تعنتا

قوله

بان الشبهة

١٥٨

بان الشبهة انما هي من قبل من يجوز تاخير بيان النسخ عن وقت الخطاب اجمالا او تفصيلا كان عبد الجبار لم يلاحظ ان ذكر المحقق
رحمه الله في هذا المقام كلام الآمدي ففسر مذهب الجبائي على خلاف ما هو المشهور عنه وظن ان للقاضي عبد الجبار مذهبا آخر و
الحق ان مذهبه مذهب الجبائي الا ان ما ذكره في هذا المقام كلامه خاصة تتضح جميع ذلك بما نورده ملخص كلام الآمدي في هذا
المقام قال ذهب الجبائي وابنه والقاضي عبد الجبار الى جواز تاخير بيان النسخ دون غيره وبرهن عليه انه لو امتنع تاخير البيان
فاما لذاته وهو باطل واما لغيره وليس سوى جهل المكلف بالمراد اذ لا يحصل من البيان الا العلم به فيلزم ان يمتنع تاخير
بيان النسخ لما فيه من الجهل بمراد الكلام الدال على التكرر ثم قال واعترض القاضي عبد الجبار قائلا الفرق بين تاخير بيان النسخ
وتاخير بيان المجمل هو ان الاول مما لا يخل بالتمكن من الفعل وفيه بخلاف تاخير بيان صفة العبادة فانه لا يتاتى معه فعل العبادة في
وقتها للجهل بصفتها والفرق بين تاخير بيان تخصيص العموم وتاخير بيان النسخ من وجهين الاول الخطاب الذي اريد نسخه
معلوم ان حكمه مرتفع لعلمنا بانقطاع التكليف ولا كذلك المخصوص الثاني ان تاخير بيان تخصيص العموم مع تجويز اخراج بعض الا
شياء منه من غير تعيين يوجب الشك في كل من المكلفين بانه هل هو مراد ام لا بخلاف تاخير بيان النسخ ثم اجاب الآمدي عن الاول والثاني
بما في المتن وعن الثالث بان العلم بالارتفاع والانقطاع حاصل في التخصيص والنسخ ثم قال ومن الشبه الخاصة بالمجمل انه لا فرق
بين الخطاب بالمجمل والخطاب بلغة لا يفهمها المخاطب مع نفسه من غير بيان وهذا ما بينه المحقق رحمه الله بطريق السؤال و
الجواب ونبه عليه المصنف بقوله ثم يتبين مراده ثم اجاب عنه بما في الكتاب ومعنى يطيع ويعصي بالعزم اي على الفعل والترك وقد
سقط لفظ وتركه عن بعض نسخ الشرح فيحتمل ان يكون المراد بفعله ثم من الاتيان بالمامور به والكف عنه او المراد انه بالعزم على
فعله يطيع في الواجب ويعصي في المحرم وقد ظهر مما ذكرنا وجه ما وقع في المتن اولا لفظة قالوا وثانيا لفظة قال وان ما ذكره المحقق
رحمه الله من قالوا اولا وقالوا ثانيا ليس على ما ينبغي وان ما ذكره العلامة من ان المصنف لو لم يتوسط شبهة ما نفي تاخير بيان المجمل
بين قولي عبد الجبار لكان احسن فكان النسخ لهذا اي لجواز التخصيص يحتمل ان يمنع تاخيره فيكون منع التاخير في
التخصيص وتجويزه في النسخ قولا باطلا وما وقع في الشرح من قوله فيكون تجويزه في التخصيص دون النسخ قولا باطلا اول

باطل وجعل ضمير تجوين للمنع تماد في الباطل وهو للفور اي هذا الامر الذي هو يلغ للفور ليظهر له فايدة وان لم يكن مطلق الامر للفور واشار في الجواب بقوله بانا لا نجوز الى انا لا نمنع كون الامر للوجوب على ما في شرح العلامة بل نمنع كون هذا الامر على حقيقته التي هي الوجوب ونمنع كونه للفور بما ذكرتم من الدليل لجواز ان يكون لا للفور وتفيد تاكد الفعل بالنقل وبهذا يظهر ان قوله لانه خلاف المختار ليس على ما ينبغي لان كلامه في مطلق الامر وعدمه اي عدم البيان وقوله للداخل مفعول ثان للاسماع والمراد به المكلف الذي يشمله العام وضمير له للداخل وضمير فيه لجواز الاسماع وضمير اسماعه ووجوده وعدمه للمخصص وضمير تاخره لاسماعه وانت تعلم يعني اذا بني الكلام على منع تاخر البيان وجعل النزاع فيما بين المانعين منه لم يتم هذا الاستدلال اصلا لانهم لا يقولون بجواز تاخر البيان مع عدمه فيجب ان يحمل كلام المص على انه نزاع مع من يمنع تاخر البيان يعني نحن نقول بجواز اسماع العام دون المخصص ويثبت ذلك بانا اثبتنا على المانعين جواز تاخير اسماع المخصص مع عدمه فمع وجوده اولى لانه مما يمكن ان يسمع في الجملة نقل المص يشير الى ان الصيرفي مخالف فلا اجماع لكن الصيرفي على ما ذكر الشارح العلامة رحمه الله ان مراده انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك والا يتغير الاعتقاد صرح بذلك امام الحرمين رضي الله عنه ثم قال وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد وقال الامام الغزالي رحمه الله لا خلاف في انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص لان شرط دلالة العام انتفاء المخصص وكذا كل دليل يمكن ان يكون له معارض فهو انما يكون دليلا بشرط السلامة عن المعارض فلا بد من معرفة الشرط وبهذا يظهر ان منع قوله وكذلك كل دليل مع معارضه انه يمتنع العمل به قبل البحث عن المعارض وانه يكفي غلبة الظن عندنا ويشترط القطع عند القاضي لا طلع عليه اي كان من المتكلم اطلاع للمخاطب على انه اراد بالعام الخاص لان حكم الحاكم مع عدم اطلاع المخاطب على المخصص عموم قطعا بحيث لا يحتمل الخصوص اذ لا معنى للتخصيص سوى نصب دليل يفيد الاطلاع على قصر العام على البعض كثيرا ما يبحث على لفظ المبني للمفعول اي يكون المسألة مما كثر فيه البحث او يبحث على لفظ المبني للفاعل اي المجتهد الظاهر والماول دلالة ظنية يخرج النص لكون دلالته قطعية والمجمل والماول

لكون

لكون دلالتهما مساوية او مرجوحة وظاهر كلام المص رحمه الله ان قوله اما بالوضع او بالعرف من تمام الحد احترازا عن المجاز وبه صرح الآمدي وكلام الشرح مشعر بانه تقسيم للدلالة بعد تمام الحد فيدخل المجاز وهذا اقرب وقد يفسر اي الظاهر بما يدل دلالة واضحة فيكون النص قسما من الظاهر لان الدلالة الواضحة اعم من الظنية والقطعية وكذا المبين يكون اخص منه لان الدلالة الواضحة لا تقتضي سابقة احتياج الى البيان والتاويل هل من اقسام المتن الظاهر والماول فالمناسب تفسيرهما او تفسير الظهور والتاويل فلما اشتهر بحسب الاستعمال هو الظاهر دون الظهور والتاويل دون الماول ومراد الغزالي رحمه الله بالتاويل الماول البتاغ المنع الذي صرف اليه الظاهر كما في قوله التاويل قد يكون قريبا فيترجح بادنى مرجح وبالاحتمال المحتمل ومثل هذا شايع في عبارات القوم وقيد بعضهم للظن لما نقل بعضهم من ان التاويل ظن بالمراد والتفسير قطع به وفي اصول الحنفية الماول ما ترجح من بعض وجوه المشترك بغالب الراي فيندفع الاعتراضان واضعف منهما اعتراض الآمدي بانه لا يتناول ما يفيد اصل الظن دون غلبته وهو الصحيح اذ ليس في اسامي الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين ابن غيلان وانما هو غيلان بن سلمة بن شرحبيل الثقفي اسلم يوم الطائف وعنده عشر نسوة كذا في الاستيعاب وغيره من الكتب المعتبرة لا منه ولا من غيره نفي لما ذهب اليه الشارحون من ان المراد انه لم ينقل ان غيلان جدد النكاح تضافر علوهم بالضاد المعجمة هو التعاون والظاهر من غلط الناسخ على الحكم وبالاه يبطله متعلق بترجيع والباقي من ابطله يرجع الى الحكم والمستتر وباقي الضماير الى معنى وضمير انه الى الاجماع والغرض من هذا التطويل جعل قوله وكل معنى الى آخره وجها آخر في البعد لا كما زعم الشارحون انه من تتمة الاول مما ان كل فرع اذا استنبط من اصل ابطل ذلك الفرع ذلك الاصل فهو باطل لان مجرد مخالفة الاجماع ولو مشتغل بابطال التاويل لكن لا يخفى ان عدم وجوب الشاة بالكلية يستلزم عدم لزومها فيلزم مخالفة الاجماع وان الحكم على تقدير هذا التاويل ليس وجوب الشاة بل قيمتها والعلة المستنبطة انما تبطل وجوب الشاة نعم لو قيل انها تبطل وجوب الغنم الذي هو حكمها بناء على اجزاء الشاة واندفاع الحاجة بها ايضا لكان شيئا لكن كلام الحنفية ان الواجب هو الشاة صورة او معنى وان التعليل بدفع الحاجة وانجاز وعد رزق الفقراء انما هو لابطال تعيين الشاة وتغيير وصف المنصوص اعني الشاة صورة ومعنى وذكر يا ابن بعض فروع النص اعني قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها على ما بين في موضعه

قالوا المراد بقوله ايما امراة ظاهر سوق كلام الشارح خصوصا قوله فحمله على نادر ثم حمل قوله الى آخره مشعر بانهم محتاجون الى
التاويل في الموضعين اى ان نكاح الصغيرة نفسها ليس بباطل بل يأول الى البطلان وليس كذلك بل المراد انهم ياولون ايما امراة بالصغيرة
والامة والمكاتبة والمجنونة لئلا يكون باطل على حقيقته او يأولون الباطل بما يؤول الى البطلان ليكون ايما امراة على عمومه ثم اعتراض الولي
في نكاح الحرة المكلفة نفسها انما يكون في غير الكفو والغبن الفاحش في المهر فهو المعنى بالنقيصة ولا يخفى انه ليس بغالب فقوله يأول
الى البطلان غالبا ليس على ما ينبغي واعلم انه اذا حمل الباطل على ما يؤول اليه وجب تخصيص ايما امراة بغير الصغيرة والامة ونحوهما
ممن يبطل نكاحها صفة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قصد النبي صلى الله عليه وسلم التعميم الى آخره نفي لما وقع في بعض الشروح
ان قوله بتمهيد اصل متعلق بظهور على معنى انه ابطل ظهور قصد العموم بسبب تمهيد اصل هو وضع الالفاظ العامة وانما
من صيغ العموم الظاهر وانما محمله مبتدا خبره لا شك انه بعيد وفيه اشارة الى ان قول المص محمله على نادر اشارة الى التاويلين جميعا
وانه مبتدا خبره قوله بعيد وقوله كاللغز حال او خبر بعد خبر وفي بعض الشروح انه على لفظ الفعل عطفا على ابطل وبعيد وكاللغز
صفتان لنادر اى حمل التاويل او القائل به الحديث على نادر بعيد بمنزلة اللغز جدا لخفائه وبعده عن الفهم عن نهوضها متعلق
باستقلال ولا يخفى ما فيه من النبو اذ لا يقال منعت استقلال الرجل عن فعل كذا بل منعته عن الاستقلال به او منعت استقلاله
به وكانه وقع في نسخة الشارح فيما لا يليق وفي جميع النسخ فيما لا يليق اى في الامر الذي يليق بمحاسن العادات منع الاستقلال
فيه لبيان المصرف حتى يجوز الصرف الى صنف واحد لا للاستحقاق حتى يجب الصرف الى جميع الاصناف وعن بعض العلماء
كامام الحرمين وغيره من التاويلات البعيدة لان الآية ظاهرة في استحقاق جميع الاصناف ووجوب الاستيعاب حيث
اضاف الصدقات اليهم بلام الملك وعطف البعض على البعض بحرف التشريك وقال الامام الغزالي رحمه الله وليس كذلك لان قوله
انما الصدقات عطف على قوله ومنهم من يلمزك الى قوله راغبون اى ينضم اليه متعلق به بمعنى ان طمعهم في الزكوة مع خلوهم
عن شرط الاستحقاق باطل ثم عد شروط الاستحقاق ليتبين من يجوز صرف الزكوة اليه فهذا محتمل فان منعه الشافعي
رضي الله عنه فلقصوره في دليل التاويل لا لاستحالة الاحتمال وقال المص في مدى ان سلمنا انه لبيان المصرف فلا نسلم انه لا مقصود

سواه

١٦٠

سواه فليكن الاستحقاق بصفة التشريك ايضا مقصودا عملا بظاهر اللفظ المنطوق والمفهوم وما ههنا مصدرية بهذا
معنى لكون المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة لكنه يحتاج الى تكلف عظيم في تصحيح عبارات القوم لكونهما صريحة في كونهما من اقسام
المدلول كما قال المص في مدى المنطوق ما فهم من اللفظ في محل النطق والمفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق فعلى ما ذكره الشارح رحمه الله
المنطوق ان يدل اللفظ عليه اى على معنى في محل النطق واسم مكان في قوله اى يكون ضميره لذلك المعنى والمفهوم ان يدل اللفظ على معنى لا في محل
النطق بان يكون ذلك المعنى حكما لغير المذكور والمنطوق الصريح ما وضع اللفظ له اى دلالة اللفظ على ما وضع له بالاستقلال او بمشاركة
الغير فيشمل المطابقة والتضمن وغير الصريح دلالة اللفظ على ما لم يوضع له وقوله سواء ذكر ذلك الحكم او لا يعم الصريح وغير الصريح فان
الحكم فيه وان لم يذكر ولم ينطق به لكنه من احوال المذكور واحكامه على ما سيجيء من الامثلة فدلالة لا تقل لهما اف على
تحريم التافيف منطوق وعلى تحريم الضرب مفهوم ودلالة تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي على ان اكثر الحيض واقل
الطهر خمسة عشر يوما منطوق غير صريح والفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل تامل بحكم الاستقراء دفع
لما ذكره العلامة من ان المص لما زاد على عدم التوقف قيد الاقتران الذي لم يذكره الآمدي ولا المنتهى بطل الانحصار لخروج
ما لا يتوقف عليه ولا يقترن بحكم كذلك عن الاقسام وثانيهما ان يقترن اى الملفوظ الذي هو مقصود للمتكلم بحكم
اى بوصف لو لم يكن ذلك الحكم اى الوصف لتعليل ذلك المقصود لكان اقترانه به بعيدا مثل قصة الاعرابي فانه اقترن الامر بالاعتاق بالوقاع
الذي لو لم يكن هو علة لوجوب الاعتاق لكان بعيدا وسيصرح المص بهذا المعنى في باب القياس والشارح بتفسير الحكم بالوصف
وقد يتوهم من ظاهر العبارة ان المراد بالحكم هو الاعتاق وبالمقترن الوقاع والمقصود ان المقترن علة للحكم وفساده
ظاهر على المتامل يعلم منه جواز الاصباح جنبا كلام المتن ان في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث اشارة الى جواز الا
صباح جنبا لان الليلة اسم للمجموع فيجوز الجماع في آخر جزء منها ويلزم الاصباح جنبا وكذا في قوله فالآن باشروهن الى قوله حتى
يتبين لكم الخيط لان حل المباشرة الى الفجر يقتضي ذلك وكلام الشارح قاصر عن بيان التقرير لكن قوله من استغراق الليل بالكون
والمباشرة لا يخلو عن اشارة الى الاشارتين فليتامل لحن الخطاب اى معناه قال الله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول

الشرح

واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب وهو تنبيه بالادنى المذكور في الاصل انه تنبيه بالادنى
على الاعلى او بالاعلى على الادنى فالاول كالتنبيه بالتافيف والدرهم والدينار على ما فوقهما والثاني كالتنبيه بالقنطار على
ما دونه وذكر العلامة انه انما لم يذكر في المتن التنبيه بالاعلى على الادنى اعتمادا على فهم المتعلم والشارح المحقق رحمه الله جعل
التنبيه بالادنى شاملا لجميع الصور على ما هو دابه في التدقيق وحاصله انه جعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب
الحكم عليه والاعلى على الاكثر مناسبة له فالتافيف اقل مناسبة بالتحريم من الضرب والذرة اقل مناسبة بالجزاء مما فوقها
والقنطار اقل مناسبة بالتادية مما دونه والدينار اقل مناسبة بعدم التادية مما فوقه ولكون الاعلى المسكوت عنه
اشد مناسبة كان الحكم فيه اولى من المذكور ولهذا اصبح الا معرفة الحكم وكونه في المسكوت عنه اشد مناسبة ومبنى هذا
الكلام على انه لا عبرة في مفهوم الموافقة بالمساواة قبل شرع القياس اشارة الى ان المراد انه ليس من القياس
الذي جعله الشارع حجة والا فلا نزاع في انه الحاق لفرع باصل بجامع الا ان ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار
الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي منا فيه اذ لا اجماع على امتناع قياس الكل على الجزء ان الجلي
لم يتكلم يعني لا نافي للقياس الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصح ان يقال انه قايل بهذا المفهوم دون القياس
ويجعل هذا حجة على انه ليس بقياس والحق ان النزاع لفظي ومنه اي من مفهوم المخالفة مفهوم الاستثناء يعني انه وان اقتصر
في هذا المقام على الاربعة لكثرتها وشهرتها لكن له اقسام اخر سيذكرها والمراد بالحصر ما يكون بطريق تقديم الوصف على المو
صوف الخاص وجعله مبتدأ والموصوف خبرا فلا يشمل الاستثناء وانما ونحو ذلك ولا يخفى ان في مثل لا اله الا الله المفهوم
هو ان الله اله نفي الالهية الغير منطوق وفي انما الاعمال بالنيات والعالم زيد المفهوم نفي اي لا عمل بدون النية ولا عالم غير زيد
واما بعض ما ذكره الآمدي كالتخصيص بالاوصاف التي تطرا وتزول بالذكر وكمفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس
مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام فراجع الى مفهوم الصفة اذ المراد بها ما هو اعم من النعت النحوي ومما يجب التنبيه له
ان المراد بتخصيص الوصف ما يفيد نقض الشيوع وقصر العام على البعض لا مجرد ذكر الصفة لموصوف فلا يرد ما يكون

لمدح او ذم او تاكيد او نحو ذلك على نحو تتمة صاحب السفح وكان مفهوم موافقة ظاهرا في انه لا يشترط في مفهوم الموافقة الاولوية
بل يكفي المساواة وقد سبق خلاف ذلك وما ذكره العلامة من ان المراد انه يكون مفهوم موافقة على تقدير الاولوية واما على تقدير
المساواة فلا مفهوم موافقة ولا مخالفة فبعيد من اللفظ بغير اذن وليها هو في المتن صفة للنكاح اي نكاحها
غير مقترن باذن الولي او للمراة اي امراة غير ماذونة من جهة الولي وبالجملة ذكر الامام في البرهان ان جميع جهات التخصيص
راجعة الى الصفة فان المحدود والمعدود موصوفان بعددهما وحدهما والمخصص بالكون في زمان ومكان موصوف بالاستقرار فيهما
بتقدير جهالة الظاهر ما ذهب اليه المحقق من اعتبار الجهالة او الخوف في المتكلم اذ لا اختصاص في المفهوم المخاطب
بكلام الشارع حتى يمتنع ذلك فيه الا ان زيادة لفظ تقدير ربما يشعر بما ذهب اليه جمهور الشارحين من اعتباره في جانب
بان يكون الحكم في المسكوت معلوما له وفي المذكور مجهولا محتاجا الى البيان ولم يتعرض العلامة للخوف سوى ان قال فيه تطرق
تكلف بعضهم بان المراد دفع خوف كما اذا قيل للخائف عن ترك الصلوة المفروضة في اول الوقت يجوز ترك الصلوة المفروضة
في اول الوقت ان يخالف المتبايعان كانه نقل بالمعنى والا فلا يوجد بهذه العبارة في الكتب المعتبرة ومع ذلك فهو
من قبيل مفهوم الشرط وكان البصري لا يفرق بينهما او يجعله في معنى المتبايعان المتخالفان يتخالفان وكذا الحكم
بشاهدين من مفهوم العدد الخاص دون الصفة الا انك قد عرفت انه يرجع الكل الى الصفة ان ابا عبيد هو معمر
بن المثنى صرح بذلك الامام في البرهان والقول ما قال الامام الا ان المشهور في ائمة اللغة ابو عبيد القاسم بن سلام على
ما ذكره الآمدي في الاحكام هذا وقد قال اشارة الى ان قوله في المتن وقال به الشافعي رضي الله عنه جملة حالية
من تمام الدليل يعني علم مما ذكرنا ان ابا عبيد يقول بالمفهوم والشافعي رضي الله عنه ايضا قائل به وهما من ائمة اللغة عالمان
بها فالظاهر انهما فهماه بحسب اللغة فظهر افادته لغة وفي هذا اشارة الى ما عليه الاكثرون من ان دليل اثبات
المفهوم هو اللغة لا الشرع او العرف العام على ما قيل على اجتهادهما لا يريد الاجتهاد في الاحكام الشرعية
بل النظر والاستدلال في المباحث اللغوية وحاصل الجواب ان هذا المنع لا يضرنا لانا لا ندعي القطع بمفهوم الصفة

بل الظن فهو حاصل بقولهما فهما من ايمة اللغة سوآء استند قولهما الى اجتهاد او سماع او غير ذلك كاكثر اللغات فان طريق
معرفتها قول الايمة ان معنى هذا اللفظ كذا والتواتر قليل وبهذا يسقط اعتراض العلامة بان هذا مع انه كلام على السند
ضعيف لان اللغة انما تثبت بقولهم لو نقلوا عن العرب على انهما لو نقلا لم يفد لكونه من اخبار الآحاد وايضا تثبت
دلالة التنبيه الظاهر ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله من انه جواب ثان للاعتراض المذكور تقريره لا نم بطلان اثبات الوضع
بالفايدة والسند انه اذا جاز ذلك تفاديا عن لزوم المستبعد فاولى ان يجوز تفاديا عن لزوم الممتنع والشارح
المحقق رحمه الله جعله دليلا ثانيا على المط لكونه علاوة قوله وايضا لو لم يدل لكن لا يخفى انه زيادة مقربة لا ابتدا
استدلال وانه لا وجه لتخفيص بعض الاعتراضات باحد الوجهين والبعض بالآخر وان الانسب ترك الواو من
قوله واعترض بمفهوم اللقب على ما هو دابه في اول الاعتراضات ولهذا تركه الشارح رحمه الله لا نم انه لولا التخصيص
التخصيص فلا فايدة حاصل الدعوى انه اذا لم يكن فايدة اخرى تعين المفهوم فايدة لئلا يلزم الخلو عن الفايدة و
حاصل هذا الاعتراض والذي بعده انا لا نم الخلو عن الفايدة الاخرى في شيء من الصور بل تقوية الدلالة ونيل ثواب الاجتهاد
فايدة في كل صورة وحاصل الجواب ان ما ذكرتم من الفايدة ليس بلازم فيجوز عدم الفايدة بحكم الاصل بل عدم ظهورها
بحكم الوجدان وهو كاف في المط فيكون هذا دفعا للمنع لا مجرد كلام على السند وذلك اي كون الغنم الموصوفة بالسايمة
عاما مثبتا ولا للسايمة والمعلوفة جميعا لم نقل به لعدم وان كان الغنم بدون التقييد بالسايمة عاما مثبتا ولا لهما بالاتفاق
فلا واسطة بينهما بالغ في توضيح ذلك ردا لما قيل لا نم عدم الواسطة بين الحصر والاشتراك والحاصل يعني كان المدعى
ان اللفظ ظاهر في افادة الاختصاص والا لزم الاشتراك لعدم الوسط واللازم بط للاتفاق على انه ليس للاشتراك
فالمذكور بيان لللازم نفي الاشتراك وفي بيان انتفاء اللازم كون اللفظ له وحينئذ اياه فنقرض في الحاصل
لنفيهما جميعا اي عدم افادة الاختصاص لا يستلزم الاشتراك ولا افادة اللفظ له لو لم يفد الحصر لم يفد الا
ختصاص به لا تفاوت بين المقدم والتالي الا في اللفظ ولذا قال لانه بمعناه وكان لفظ الاختصاص اوضح دلالة

فجعله

١٦٤

اراد
فجعله الثاني والاولى ان يقال ظاهره جواب عن تقرير الامام لكن يمكن تطبيقه على التقرير السابق ايضا وحاصله انه ان
اراد باختصاص الحكم بالمذكور دون المسكوت ان الحكم النفسي المعبر عنه بالذكر اللفظي يختص به بمعنى انا حكمنا على السايمة
مثلا ولم نحكم على المعلوفة فلا نزاع فيه وان اراد ان متعلق الحكم النفسي وهو النسبة الواقعة في نفس الامر المعبر عنها با
لحكم الخارجي يختص بالمذكور بمعنى ان الزكوة واجبة في السايمة ليست بواجبة في المعلوفة فممنوع اذ غاية الامر عدم الحكم با
لوجوب فيها وهو لا يستلزم الحكم بالعدم لجواز ان يثبت ولا يحكم بثبوتها وحاصله تسليم اختصاص النسبة الذهنية
دون الخارجية وقد سبق مثل ذلك مرارا خصوصا في بحث ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس لكن لا يخفى ان هذا انما
يصح في الاخبار دون الانشاء اذ ليس للنفسية متعلق هو الخارج حتى الان يا اولها الخبر ومن ههنا يذهب الوهم الى ان المراد بالمتعلق
ههنا هو طرف الحكم كالسايمة مثلا على ما سبق من ان متعلق الذكر النفسي هو الطرفان ليصح فيهما جميعا ولفظ في قوله عدم
الحكم فيه اي في المتعلق ربما يشعر بهذا المعنى ثم وجه الاولوية ان كلام المستدل ظاهر في ان المراد اختصاص الحكم ولا يذهب
الوهم الى ان لفظ السايمة يتناول المعلوفة فلا معنى للاستفسار منقوض بمفهوم اللقب لا يخفى ان تقرير
النقض على ما ذكره المحقق رحمه الله لا يندفع بان فايدة اللقب انه لولاه لم يصح الكلام على ما اشار اليه العلامة رحمه الله وغيره
ثم ان المص غفل عنه او تغافل وفي بعض الشروح ان كلام الدليلين صحيح والمراد ايجاب الحكم في المسكوت بمعنى انه لو لم يفد
الحصر لكان ذكر الوصف بمنزلة تركه لان التقدير انه لا فايدة له سوى المخالفة ولا خفاء في عموم الحكم عند ترك الوصف فكذا
عند ذكره مع انه باطل بالاتفاق وبهذا يعرف اندفاع النقض وانت خبير بان هذا ليس تقريرا للدليلين بل لما سبق
من انه لو لم يكن للتخصيص لخلا عن الفايدة لان التقدير انه لا فايدة سواه ومنهم من لم يفهم كلامه فاجاب بانه لا خلاف
ولا خفاء في عدم الاشتراك وعدم ايجاب الحكم في المسكوت كالمعلوفة مثلا او ان النفي عطف على قوله
اما التوهم المعتقدين وليس المراد على ان هذا وجه آخر مقابل له بل ان قول المص او لتوهم المعتقدين ذلك معناه ذلك
او هذا فلهذا عدل عن لهما الى او بمعنى لا نم حصول الفايدة لك فيه عامة بل لمن اعتقد النفي عن الغير لتوهمهم ذلك

والحديث صحيح دفع لما قال امام الحرمين رحمه الله ان هذا الحديث لا يصححه اهل الحديث وهو مبادرة اي الحكم
المشترك بين السبعين وما فوقها ما يتبادر الى الفهم من عدم المغفرة فلا يتبادر من ذكر السبعين ان ما فوقها
بخلافها واما ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم من قوله لازيدن على السبعين فلعله علم ان هذا المعنى المشترك بين السبعين
وما فوقها غير مراد في هذا المقام بخصوصه لا من جهة فهمه من هذا الكلام ولو سلم انه فهم من هذا الكلام فيجوز ان لا يكون
من التقييد بالعدد بل من جهة ان الاصل قبول استغفار النبي صلى الله عليه وسلم وقد يحمل النفي في السبعين فنفي ما
فوقها على الاصل وقولنا في حال الخوف بالآية ولهذا ذكروا الآية عند التعجب يعني ان القصر حال الخوف انما
ثبت بالآية فما بال حال الامن لم يبق على ما هو الاصل من الاتمام وقد علمت في الدليل الثاني للقائلين بمفهوم الصفة
انا لا نجعل تكثير الفائدة دالا على الوضع بل نقتصر على النقل تواترا او آحادا على ما مر في مبادي اللغة فيجب
نفي الوضع ما ذكرتم لزم ان لا يثبت شيء الفائدة لان ثبوته يتوقف على الفائدة والفائدة على ثبوته ولا يخفى على ما
ذهب اليه العلامة بالوضع لفائدة جبتنا بان دلالة اللفظ لفائدة يتوقف على الفائدة لتوقفها على الوضع المتوقف
على الفائدة والفائدة يتوقف على الدلالة او بمطلق الوضع جبتنا بان دلالة اللفظ يتوقف على الوضع المتوقف على
الفائدة لاستحالة العبث في فعل الحكيم والفائدة يتوقف على الدلالة فيدور وجوابه حاصله ان ما يتوقف عليه
الدلالة تعقل كثرة الفائدة لا حصولها والموقوف على الدلالة حصول كثرة الفائدة لا تعقلها وفي قوله لا على تكثير الفائدة
ميل الى جانب المنع والا فالصواب حذف لفظ على واستدل لم يصرح بتزييفه على ما هو دأبه وزيفه الآمدي
بانه لا يلزم من عدم دلالة السبع على نفي الطهارة فيما دونها حصول الطهارة قبل السابعة لجواز ان تثبت النجاسة
بدليل آخر فان قيل هذا انما يتم في الرضاع بناء على ان الاصل عدم التحريم واما في الاناء فالاصل هو الطهارة
ما لم يظهر دليل النجاسة والاصل عدمه قلنا الدليل القاطع قائم وهو الاجماع على التنجس بوصول النجاسة فاذا
لم يدل المورد على النفي فيما دونه بقي ما كان ثابتا من النجاسة وعدم التحريم حتى يظهر الدليل والثاني

ذكرنا

الموضع

اي في جواب الاعتراض على الدليل الثاني للمثبتين من انه ثبت بالاستقراء ان كل ما ظن ان لا فائدة للفظ سواه تعين
ان يكون مرادا والجواب الحق هذا منع للازمة بالفرق بين الخبر وغيره فان قيل الفرق انما يقدح لو كان الا
ستدلال قياسا للخبر على غيره اما لو كان احتجاجا بانه ثبت بالاستقراء ان ما لا فائدة للفظ غيره ان يكون مرادا
به خلافا قلنا حاصله ان في الخبر فائدة سواه والتخصيص بالوصف هي مخالفة المسكوت عنه للمذكور في الحكم
النفسي فاستثناؤه عن المسكوت عنه يتعين مرادا قصدا بالاستقراء لكنه لا يستلزم انتفاء الحكم الخارجي بخلاف
الحكم الذي هو الخطاب فانه نسبة نفسية ليس لها متعلق من النسب الخارجية فاذا انتفى في المسكوت عنه ولم
يتعلق به ثبت فيه عدم الحكم الذي هو الايجاب والتحريم ونحوهما فالخبر كقولنا في الشام الغنم السائمة وان دل على
ان المعلوفة لم يخبر عنها بالكون في الشام لكن لا يلزم ان لا يكون الخبر اي مضمونه الذي هو وجود المعلوفة في الشام حاصلا
في الخارج لجواز ان يحصل في الخارج ما لا يخبر به قط بخلاف حكم الشارع مثل في السائمة الزكوة فان معناه ان
خطاب الطلب لم يتعلق بالزكوة في المعلوفة فلم يجب فقال المصنف في المنتهى وهذا دقيق نفيس لكن اعترض العلامة
المحقق رحمه الله عليه قوي وهو انه اعتراف بما ذهب اليه الخصم من الحكم على غير المذكور كالمعلوفة مثلا معدوم
مسكوت عنه غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات لانه تسليم ان غير المذكور كالمعلوفة في الخبر لم يحكم عليه ولم يخبر عنه
وفي الانشاء انتفى عنه القول الذي هو اوجبت فعدم وجوبه بناء على عدم دليل وجوبه لا على عدم وجوبه
وهذا نفس ما ادعاه الخصم واعلم ان الحق عدم التفرقة بين الخبر والانشاء كما هو قول الفقهاء الحنفية
انه فضلا عن مطل الغني ظلم عند قصد الاخبار الى غير ذلك من المواضع ونفي المفهوم في بعض المواضع بمعونة القرائن
كما في قولنا في الشام الغنم السائمة لا نافي ذلك لا مجتمعا مثل ادوا زكوة الغنم السائمة والمعلوفة ولا
متفرقا مثل ادوا زكوة الغنم السائمة ادوا زكوة الغنم المعلوفة والغرض من هذا التفصيل التنبيه على ان في صورة الاجماع
ايضا قد يكون التخصيص بالصفة حيث علق الحكم بالسائمة تارة وبالمعلوفة اخرى فيندفع ما يقال ان هذا ليس من التخصيص

وانما لم يجز ذلك لاضافه انه اذا كان وزانه موزان مفهوم الموافقه في منافاة المفهوم للمنطوق كان عدم صحته غنيا
عن البيان وانما للفتقر الى البيان هو كحوق المنافاه في مفهوم الموافقه على ما يشعر به لفظ فذلك لظهور كونه اشاره الى
نحو كلا تقل لهما اف واضربه لكن بتقدير الوصف لا والصريح في انه بيان لامتناع ان يقال اذ زكوه الغنم السايمه والمعلوفه
مجتمعا او متفرقا بنا على انه لا يبقى لذكر قيد السايمه والمعلوفه فايده لا بيان للمنافاه في مثل لا تقل له اف واضربه نعم
يمكن تقدير الوصف الا وهو لزوم التناقض على وجه يجري في مفهوم الموافقه بان يقال مفهوم لا تقل له اف وهو حرمه الضرب
يناقض منطوق اضربه وهو جواز الضرب ومفهوم اضرب وهو جواز ان يقال له اف يناقض منطوق لا تقل له اف وانما
جرى الشارح على ذلك اتباعا للمتن لان قوله للتناقض وان امكن اجراوه في مثل لا تقل له اف واضربه لكن قوله ولعدم
الفايده انما يجري في اد زكوه السايمه والمعلوفه فليتامل وفي بعض الشروح ما يشعر بان قوله لعدم الفايده وللتناقض
كلاهما مقرون بالواو وحكم بان بين الملازمه ثلثه اوجه للقياس والتناقض وعدم الفايده وسكت في الجواب عن القياس
لظهوره ولا اصل عدم التعارض اشاره الى بيان انتفاء اللازم من القياس الاستثنايي المولف لبيان الملازمه في اصل
الدليل وتقريره انه لو ثبت المفهوم لما ثبت خلافه اما الملازمه فلانه لو ثبت لثبت التعارض بين دليل المفهوم ودليل
خلافه وهو منتف بحكم الاصل واما انتفاء اللازم فلثبوت خلافه في مثل لا تاكلوا الربوا الايه فان قوله اضعافا مضاعفه
نوع الوصف على ما سبق وقد تحقق التحريم عند انتفايه واجاب اولا بمنع الملازمه في اصل الدليل لجواز ان يكون
المفهوم منفيا ويثبت خلافه احيانا بنا على دليل قطعي لا يعارضه دليل المفهوم لكونه ظنيا وثانيا بمنع انتفاء اللازم
لجواز ان يثبت التعارض لقيام دليل عليه وان كان الاصل عدمه فاذا لم يثبت اي المفهوم لم يلزم اي
التعارض الذي هو خلاف الاصل عن قيل انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم قلنا هذا اللازم مساو لان التعارض
بين دليل المفهوم ودليل خلافه انما يتصور على تقدير ثبوت المفهوم قال قام نعني ان دليلنا على نفي المفهوم
بان ثبوته قد يفضي الى خلاف الاصل وهو التعارض يعني تقابل الدليلين في الجمله لا بمعنى تقابل الدليلين المتساويين

والنفي

في النوع ضربه ممنوع لزومه وكل ما قد يفضي الى خلاف الاصل مرجوح بالنسبه الى ما لا يفضي اليه كعدم ثبوت المفهوم وكل مرجوح فهو
منتف ما لم يقل دليل على انه صحيح فان عجز الخصم عن اقامه الدليل على ثبوت المفهوم فقد سلم ودليلنا على المعارض وان اقام كان
دليله معارضه والمعارضه لا تقدح في صحه الدليل مع تمكن ابطال هذا الدليل بعد تسليم ان التعارض بالمعنى المذكور خلاف الا
صل بان لا افضا الى خلاف الاصل في الجمله لا ينفي الا المرجوحيه في الجمله وهو لا ينفي الا الانتفا في الجمله وهو لا ينافي ما نحن بصدده
من الثبوت في الجمله من مقبول كالنقل عن ايمه اللغه وعدم فايده التقييد لولا المفهوم ونحو ذلك كحديث يعلى بن امية وتكلم العا
وغير ذلك ورد بما يقال هو اي المذكور بعد كلمه ان ونحوها شرط لانتفاء الحكم لا لثبوت الحكم فلا يلزم من انتفايه سوى انتفا الا
نتفاء وهو لا يستلزم انتفاء الوقوع وتحقيق ذلك انه ان اريد انه شرط للنسبه النفييه فمسلم ولا يلزم من انتفايه الا عدم حكم
النفي وان اريد انه شرط لمتعلقها الخارجي فممنوع ومرجعه الى الاختلاف في ان اثر الشرط في منع السبب او في منع الحكم فقط لكن الحق
هو الاول للقطع بانا اذا قلنا ان دخلت الدار فانت حر فان الدخول شرط لوقوع العتق لا لايقاعه الذي هو تصرف منا بالتنجيز او التعليق
وكيف لا وهو انه اذا كان شرطا للنسبه النفييه بمعنى الانشائيه يلزم من انتفايه انتفاء الحكم ضروره انه لا معنى لانتفاء الوجوب مثلا
سوى عدم تعلق الطلب على ما سبق تحقيقه وقد سبق الجواب ايضا وهو ان هذا اعتراف بمذهب الخصم حيث جعل غير المذكور بمنزله المسكوت عنه
لم يتعلق به الطلب فان كان الاصل انتفاؤه بنى عليه مثل اد زكوه الغنم ان كانت معلوفه وان كان الاصل ثبوته لقيام دليل عليه لم
ينتف كما في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الايه فانه لا يدل على جواز نكاح الامه عند طول الحره ولا حرمته بل يكون حكم المسكوت عنه عام
عنه ويبقى الجواز بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم واما من يجعل الشرط شرطا للوقوع ولا على انتفاء الحكم عند انتفاء الحكم فهذا
العام عنده مخصص بمفهوم قوله تعالى ومن لم يستطع الايه وقد اعترض حاصله ان ما علق به الحكم بكلمه ان ونحوها يسمى شرطا
بحسب اللغه لا يلزم ان يكون شرطا بمعنى ما يلزم من انتفايه انتفاء الشي الا على وجه السببيه فانه في الغالب يكون سببا وانتفاء
السبب لا يوجب انتفاء المسبب والجواب انه ان لزم اتحاد السبب فذاك وان لم يلزم بل جاز تعدده فعند انتفاء الخاص يحكم
بانتفاء مطلق السبب لان الاخر وان كان جايزا لكن الاصل عدمه ما لم يثبت وجوده وحينئذ انتفاء الحكم ظاهرا وان لم يثبت قطعا

اى لكونه منصورا اى ممكنا

لم يثبت جواز الاكراه لانه ادنى مراتب انتفاء التحريم اذ الغالب ان الاكراه يكون عند ارادة التحصن فبناه على تصور الاكراه على البغاء
بدون ارادة التحصن وان كان دائما لا غالبا   وقد يجاب حاصله سلمنا دلالة الشرط على عدم حرمة الاكراه لكن بناء على انه غير متصور
بل لا يستلزم الاذن فيه وقوله لم يكن من البغاء اى لم يكن البغاء مكروها عندهن وهذا كاف فى امتناع الاكراه عليه ولا حاجة الى ما يقال
انهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء مع انه ممنوع لجواز ان لا يردن شيئا منهما   وقد يقال اعتراض ومواخذة على قوله فلو
قد يعلم نفى سلمنا ان ما بعد الغاية لو دخل لم تكن الغاية آخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم نقل احد بدخول ما بعد المرافق فى الغسل وانما
النزاع فى نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق بل يلزم انتفاء الحكم فيه ولا معنى لمفهوم الغاية سوى انها لا تدخل
فى الحكم بل ينتفى الحكم عنده كمعنى هذا ولكن عبارة الآمدى وغيره ان مفهوم الغاية نفى الحكم فيما بعد الغاية   ظاهر الكون لان دلالة
المفهوم بحسب الظهور دون القطع   بل كان زيد موجود ظاهر كذبه وصح الاضراب اليه ان بطلان اللازم فيه اظهر كما علمت
ان شرط مفهوم المخالفة ان لا تظهر اولوية ولا مساواة وانه اذا حصل ذلك ثبت مفهوم الموافقة لكن قد علم ايضا ان شرط مفهوم
الموافقة الاولوية ولا يكفى المساواة ولو صح ما ذكر منهما من ان القياس يستدعى المساواة واذا حصلت المساواة دل على
ثبوت الحكم فى الفرع بمفهوم الموافقة لكان كل قياس مفهوما والثابت ثابتا بالنص ولزم رفض كثير من القواعد
وقد اتفق على صحة مفهومه اى مفهوم ما هو قوى كالصفة والشرط ونحوهما والمراد اتفاقنا واتفاق القائلين باللقب لا اتفاق
الكل   مفهوم انما يعنى ان مفهوم المخالف الذى يدل عليه انما هو نفى غير ما ذكر آخرا فى الكلام المصدر بانما لانه يدل على
الحصر فى الجزء الاخير من كلامه بمعنى الاثبات فيه والنفى فيما يقابله وقد يستدل على ذلك باستعمال الفصحاء والنقل
ائمة النحو والتفسير واما ان ذلك مفهوم لا منطوق فيدل عليه امارات مثل جواز انما زيد قائم لا قاعد بخلاف ما زيد الا
قائم لا قاعد ومثل لزوم صريح النفى والاستثناء يستعمل عند اصرار المخاطب على الانكار بخلاف انما وقد فصلنا ذلك فى علم
وكلاهما يؤيد المدعى شرح لقوله وهو المدعى واشارة الى انه من كلام المعترض لا المستدل على ما ذهب اليه بعض الشارحين
لعله جدولا ح   والمنع عليهما ظاهر اى لا نم عدم الفرق بل ان زيدا قائم للاخبار بقيامه على وجه التأكيد وانما زيد قائم

للاخبار

١٦٦

للاخبار بانه قائم لا قاعد ولا نم عدم الفرق بين انما الحكم لله وبين ما الحكم الا لله بل فى الجزء الاول مفهوم وفى الثانى منطوق و حاصله
ان قولنا انما انا تميمى بمعنى تميمى انا لا يمنع ما انا الا تميمى وانما قام زيد بمعنى زيد القائم لا بمعنى ما قام الا زيد   وقد يحتج ذهب جمهور الشارحين
الى ان قوله واما مثل انما الاعمال بالنيات وانما الولاء فضعيف اشارة الى الاستدلال على عدم افادة الحصر مع جواب عنه تقرير
الاستدلال انه لو افاد الحصر لما صح بغير نية ولما ثبت ولاء لغير المعتق واللازم باطل لعموم صحة العمل بالنية وغيرها وعموم الولاء
للمعتق وغيره كمن باع العبد من نفسه وتقرير الجواب ان عموم صحة العمل وكذا عموم الولاء انما ثبت بغير هذا الحديث كالاجماع والحديث
يدل بحسب الظاهر على انه لا يستقيم الولاء لغير المعتق الا ان الظاهر قد يعدل عنه بدليل قطعى ولما كان هذا غاية التكلف سيما تقرير الجواب
ذهب المحقق الى انه استدلال على افادته الحصر وهو المذكور فى المنتهى حيث قال واما وانما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق
فالحصر فيه انما فهم من العموم لانه لو كان بعض الولاء لمن لم يعتق لزم خلاف ظاهر الولاء لمن اعتق وقد نبه الشارح العلامة ايضا لهذا
الوجه الا انه قال الوجه الاول اقوى   فان قلت يعنى ان قوله فلا يستقيم لغيره ولاء ظاهر اشارة الى جواب سؤال تقريره انا لا نم
ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون كلمة انما يفيد الحصر فان غايته ان كل الولاء للمعتق وهذا لا ينافى ثبوت كله او بعضه لغير المعتق
لجواز الاشتراك كما فى اضافة الكل اليهما والجواب انه يفيد نفى الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت لغيره ولاء لما كان ثابتا للمعتق ضرورة امتناع
قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس بعض الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له هذا خلف فان قيل هذا انما يتم لو كان ولاء المعتق مغايرا
لولاء غيره بحسب الشخص وهو محال لجواز ان يكون تغايرهما بمجرد الاضافة فلا يصدق ان الولاء الذى لغير المعتق ليس للمعتق قلنا
لا يمكن ذلك لان هذا مثل قولنا ملكية الدار لزيد وهو وان امكن شركة زيد وعمرو فى ملكية الدار لكنه ظاهر فى استقلال زيد بالملكية
بمثل ما ذكرنا فى الولاء فانه لو كان لعمرو ملكية وليست لزيد لم يصدق ان كل ملكيتها لزيد والحاصل ان الحكم ضرورى وهذا المثال
منبه عليه بحيث لا مجال للنزاع فيه   واما مفهوم الحصر يريد بالحصر ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدا بحيث يكون ظاهرا
فى العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غير علم مثل العالم زيد والرجل
عمرو والكرم فى العرب والائمة من قريش وصديقى خالد ولا صادر فى ذلك بين علماء المعانى تمسكا باستعمال الفصحاء ولا فى عكسه ايضا مثل

زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق تفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة انه لما كان ظاهر لام الجنسية
والعموم على ما هو قانون الخطابيات افاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ولا معنى للحصر سوى هذا واما المنطقيون فيما خذون
بالاقل المتيقن فيجعلونه في قوة الجزئية اى بعض المنطلق زيد على ما هو قانون الاستدلال واما كون هذا الحصر معنويا لا منطوقا
فمما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف للقطع بانه لا نطق بالنفي اصلا   جزائه حال من الموصوف الخاص لا من الوصف اذ مبنى كلامه
على ان الوصف المقدم مبتدأ على ما هو الحق وقد صرح بذلك في اثناء هذا البحث غير مرة لا خبر على ما ذهب اليه الرازي رحمه الله
لو اتحد مفهوم العالم مقدما ومؤخرا اندفع بهذا التقرير ما ذكره الشارح العلامة من ان الحصر ليس مدلول الكلمة بل الهيئة وقد
تغيرت ولو سلم فتغير المدلول بالتقديم والتأخير جائز في صورة مثل ما ضرب زيد الا عمرا وما ضرب عمرا الا زيد وما ضرب الا زيد عمرا
وهو خلاف المفروض لان التقرير ان صورة تقديم العالم تفيد الحصر دون تأخيره فلا شمول وجود الحصر ولا شمول عدمه
وقد يقال عليهما اى على الدليلين ان في صورة التقديم الوصف محكوم عليه فيراد به الذات الموصوفة بالوصف العنواني وفي
صورة التأخير محكوم به فيراد به مفهوم ذات ما موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصوصة وبهذا القدر تندفع
الدليل الاول لان اتحاد زيد بحسب الخصوص مع الذات الموصوفة تفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارض له فانه لا يمنع اشتراك الغير
وضات فيه واتحاد كل منها بحصته منه والحق ان ما ذكره انما هو في الوصف النكرة مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات
الموصوفة فردا او جنسا كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا ويندفع المنع اى منع والسند جميعا واما وجه اندفاع
الدليل الثاني بهذا الكلام فهو انه ان اريد بتغير المفهوم مجرد القصد الى الذات الموصوفة عند التقديم والى العارض بوجه ذات
موصوفة عند التأخير فلا نسلم بطلانه كيف وهو لازم عند انعكاس القضية ضرورة ان المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم
وان اريد تغير غير هذا فلا نسلم لزومه ولا يخفى ان هذا استفسار ومنع بعد البيان اذ قد بين ان المراد به التغير من العموم وعدمه
وانه لازم للقول بالحصر عند التقديم دون التأخير   وليس للجنس اى الحقيقة الكلية لامتناع الاخبار عنها بزيد الجزئي
واما بطلان التالي فمغالطة لان اللازم من صدق العالم على زيد وعمرو هو ان يكون اعم منهما بحسب الصدق والعام

الذي

الذي يلزم من ثبوت الجنس له ثبوته لجزئياته هو العام بمعنى الاستغراق على ما هو موضوع ايجاب الكلي الا يرى ان الضاحك ثابت للحيوان ولا يثبت
للفرس ولهذا قال بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع تفاؤته على العموم اى الشمول وبه الاستغراق ولم يرد العموم بحسب الصدق
وبين الملازمة يعني ان العالم في زيد العالم ليس للعهد لعدم القرينة ولا للجنس اى الحقيقة الكلية لامتناع حملها على زيد بل لما صدق عليه
فلو صدق على غير زيد ايضا لكان اعم منه ويمتنع حمل العام مع بقاء العموم على شيء من الجزئيات فيكون للكامل والمنتهي في العلم ويتحد مع
زيد في الوجود وهو معنى الحصر ولا يخفى ان اكثر المقدمات مزخرف وان بيان بطلان التالي مشتمل على موجبتان في الشكل الثاني لان العام
هنا محمول   وربما توهم توجيه الاعتراض الاول ان اثبات اعتبار اللازم مما ذكرتم يشكك في الضروريات وحاصل الجواب منع الضرورية
والتوضيح حمل الانسان هو الحيوان ليس على ما ينبغي لان كذبه من جهة ضمير الفصل المفيد ان غير الانسان ليس بحيوان وانما الكلام في مثل
قولنا الانسان الحيوان وتوجيه الثاني منع المقدمة القائلة ان العالم ليس للعهد لعدم القرينة وحاصل الجواب ان العالم المحمول على زيد ينبغي
ان يكون مستقلا بمعناه الافرادي والمعهود ليس بمستقل لكونه اشارة الى زيد فيفتقر الى اعتبار تعلقه به وهذا في غاية الضعف لانه ان
اريد ان الاستقلال ان يعقل المراد به مع قطع النظر عن زيد فممنوع وان اريد انه لا يفتقر في افادة معناه الافرادي الى ما ينضم
اليه فانتفاؤه ممنوع وما ذكره يقتضي ان لا يصح زيد العالم على قصد العهد بل الجواب ان كلامنا فيما اذا لم يكن العالم للعهد والا
فلا نزاع في عدم افادته حصر العلم على زيد تسليم سواء قدم او اخر لانا نقول المراد الاول والمنع ضعيف لانه لا بد في القضية من
تحصل معنى الطرفين وتعقلهما ثم ايقاع النسبة بينهما فلا يجوز ان يكون تحصل معنى المحكوم به وتعقله بعونه لنسبته الى المحكوم
عليه وذكره بعد ذكره على ما توهمه المعترض وهذا بخلاف ما اذا حصل العهد من قرينة لفظية كما تقول اكرمت عالما والعالم زيد
او زيد العالم من غير فرق بين التقديم والتأخير   واعلم ان ما ذكره في بحث مفهوم الحصر يشهد للمصنف رحمه الله قوله على كون الخاص
شايعا فيه اى مشتركا في العام مندرجا تحته   بعلمه التدرب في علم المعاني والشارح المحقق انما حاول تقدير كلامه بقدر الامكان
مباحث النسخ   دون الاجماع لم يتعرض للقياس لانه لم يكن له دخل فيما سبق ايضا من اقسام المتن وما يجيء من ان
القياس القطعي في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قد ينسخ لا عبرة به لعلته وكونه بمنزلة النص قوله نسخت النحل المنقول النحل

الازالة

بالحاء المهملة قال الشيخ في الشفاء النسخ ان يحول ما في الخلية من النحل والعسل الى اخرى اي في النقل ازالة عن موضعه بيتقرر بان لازم والنقل ملزوم فلا يستقيم ما وقع في بعض النسخ من كونه للنقل مجازا باسم الملزوم والازالة باسم اللازم بل العكس نعم لو ذكر ان في الازالة نقلا من حالة الى حالة لصح ما ذكره واما ما ذكره الكاكي من ان ذكر اللازم وارادة الملزوم كناية لا مجاز لا ثبت له بل المحقق ان المستعمل لا يكون الا في الملزوم لكنه قد يكون لازما فيجعل ملزوما بنوع تكلف كما طلاق البنان على المطر ليخرج رفعه بالموت والنوم اعترض العلامة رحمه الله بان الرفع بالنوم والغفلة ايضا بدليل شرعي وهو قوله عليه السلام رفع العلم عن ثلث واجيب بان العقل حاكم بان شرط التكليف العقل ويستوي في امتناع التكليف الميت والنايم والغافل والنصوص الواردة في ذلك ليست رافعة بل مبينة ان مثل النوم والنسيان هو الرافع وان كان يمكن اشارة الى اعتراض اورده العلامة وذكر انه مصرح في كلام الامام حيث قال في البرهان قال القاضي النسخ رفع الحكم بعد ثبوته ولا يحتاج الى التقييد بالمتاخر فان اللفظ الذي ينتظم لقصد التاقيت ليس فيه رفع حكم بعد ثبوته في قصد الشارع ثم قال والعجب من المصنف انه سلم ورود هذا على الغزالي رحمه الله وغفل او تغافل عن وروده عليه وما ذكره المحقق رحمه الله من انه للتصريح او لدفع الوهم حتى لا انه ينبغي ان لا يعترض بمثله على غيره وكم مثله فلا يقصد رفعه فان قيل ليس في التعريف ما يدل على تاخر الحكم قلنا تاخر الدليل يقتضي تاخر الحكم لانه انما يثبت به فاذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه ففيه رفع للوجوب وتاخر للتحريم فهو وما يثبت على المكلف يعني الخطاب المتعلق تعلق التنجيز وهو بهذا المعنى انما يحدث بعد حدوث شرائط التكليف والعدم انما يتعلق تعلقا معنويا بوضورتي للطلب على ما مر في مسئلة تكليف المعدوم لانه قد ظاهر العبارة ان الامام صرح بهذا التفسير لكنه بعيد جدا وكان المراد ان ذلك لزم من كلامه حيث اضاف الشرط الى دوام الحكم ودوام الحكم بانتفاء النسخ ولهذا دفعه المحقق رحمه الله بان ما ذكره الامام لا يتوقف فهمه على فهم النسخ وان كان في الخارج هو النسخ على ما هو حكم كل حد مع محدوده من انه لا يتحد ذاتا والتغاير مفهوما فانتفاء شرط دوام الحكم نفس حصول النسخ بالذات ومغاير له بالمفهوم ولا نخفي ان هذا انما يصح في غير الحد التام اذ لا تغاير فيه الا بمجرد اجمال وتفصيل وكانه جعل ذلك تغايرا في المفهوم فيكون الشرط

هكذا

هكذا وقع في بعض النسخ الظاهر انه قد سقط عن القلم لفظ انتفاء اي فيكون انتفاء الشرط انتفاء النسخ على ما صرح به ويحتمل ان يراد فيكون الشرط اي الامر الذي يشترط دلالة اللفظ على ظهوره حتى يكون نسخا فقاطع الدوام هو ذلك القول الخ لا يخلو عن اعتراف بورود الاعتراض فان القاطع هو الناسخ لا النسخ بالمعنى المصدري اللهم الا ان يحمل القول ايضا على معناه المصدري فيؤول الى ما في بعض الشروح من ان المراد باللفظ التلفظ اي تلفظ الشارع على ان اطلاق اللفظ ايضا محظور وليس هو بدالّ بل نفس اللفظ وايضا اذا كان شرط دوام الحكم هو عدم القول المخصوص كان انتفاء الشرط نفس ذلك القول الذي هو النسخ فلا يصح تفسيره باللفظ الدال على ظهوره وايضا لو كان الناسخ هو قول الله تعالى فقط لم يكن قول الرسول عليه السلام ناسخا اللهم الا ان يفرق بينه وبين الفعل بانه وحي فكانه نفس قول الله تعالى بخلاف الفعل فانه انما يدل عليه فلانه لولاه اي لولا تراخي الخطاب الدال على الارتفاع عن الخطاب المتقدم بل كان متصلا كما في مثل الغاية والشرط ونحو ذلك لم يتقرر الحكم لان الحكم انما يثبت بعد تمام الكلام وكان الخطاب الثاني دافعا لثبوت الحكم فيما وراء المذكور مثلا لا رافعا لما هو ثابت وقد يجاب عن الرابع بان قوله لولاه لكان ثابتا احتراز عن قول العدل ان حكم كذا قد نسخ فانه وان كان خطابا دالا على ارتفاع الحكم لكنه ليس بحيث لولاه لكان الحكم ثابتا في نفس الامر وانما عند المكلف ثبوته مع ان دلالة الرفع على ما ذكر التزام ولا يقدح في التعريف التصريح بما علم التزاما وحينئذ يندفع الاعتراض الثاني ايضا مع ان المفهوم من الخطاب ههنا خطاب الشارع فلا يدخل فيه قول العدل على انه لو اريد الدال بالذات كما سبق اندفعت الثلثة وكان قوله لولاه للتصريح بهذا المعنى ودفع ما يتبادر الى الفهم من اطلاق الدلالة فان قيل ان الشارح رحمه الله جعل الاعتراض الرابع استدراكا قيد بين نظر الى الظاهر قوله الى اخره اي اخر التعريف والانسب ان يكون المراد اخر ذلك القيد فانه يتم بقوله لكان ثابتا وقوله مع تراخيه ابتداء قيد اخر متعلق بالخطاب الدال وذلك لان المصنف قد صرح بقيد التاخر وهو يغنيه مع التراخي فكيف يصح منه الاعتراض باستدراكه قلنا مبناه على ان الغزالي رحمه الله وصف الخطاب الاول بالمتقدم وهو كالتصريح بتاخر الثاني بخلاف تعريف المصنف فانه خال عن ذلك بل غايته ان الرفع ينبئ عن التراخي

الغاية كالانقطاع في تعريف الغزالي رحمه الله فلينتامل بل التحقيق ان قيد التراخي مما لابد منه في حقيقة النسخ والناسخ لانسلم
اذا المتاخر قد يكون متصلا كالاستثناء والغاية الابدي ان في العطف يفيد التاخر ولا يفيد التراخي نعم اريد المهم بالمتاخر
التراخي الذي هو لفظ من مدلوله ولذا قال الشارح رحمه الله ان قول الغزالي رحمه الله مع تراخيه عنه مثل قول المهم متاخر لاحتراز
عن الغاية ونحوها لدخولها حقيقة او توهما مع تراخيه اي ذلك النص عن مورد الذي ورود ذلك الحكم ولا يخفى ان هذا لا
خراج مثل الغاية واعترض عليه بالثلثة وهي ان النص دليل النسخ لا نفسه وانه غير مطرد لدخول قول العدل ان الحكم كذا
قد نسخ ولا منعكس لخروج فعله عليه السلام اذا نسخ حكما ولابد لمستند ذلك قيد التراخي لانه لا اشعار في تعريفهم بذلك والجواب
ان النسخ بالحقيقة هو قول الله تعالى الدال بالذات على انتهاء الحكم وقول العدل وفعل الرسول عليه السلام انما يدلان بالذات
على ذلك القول لا على الانتهاء وقد يجاب عن الاخيرين بان قول الراوي ليس بنص لما فيه من الاحتمال وفعل الرسول قد يكون نصا كما
يكون ظاهرا او مجملا هذا ان اريد بالنص ما يقابل الظاهر وان اريد ما يقابل الاجماع والقياس وهو الكتاب والسنة
فخروج قول العدل ودخول فعل الرسول ظاهر فقد قال اي عرفه من الرفع الى الانتهاء فنا قض حيث انكره ولم
ينكره ثانيهما ما زاد الشارحون في هذا المقام على اعالي المتن والشارح المحقق رحمه الله وان بالغ في التقرير لم يكشف
عن حقيقة الحال وكان المقصود ان النسخ انما يكون لتعلق الخطاب بالفعل في المستقبل لان ما وجد لا يتصور نسخه
وبالنظر الى المستقبل يصح البيان اي الاعلام بان الخطاب لم يتعلق ولا يصح الرفع لاقتضائه سابقة الثبوت وحاصل
الاعتراض ان النسخ اذا كان هو البيان والاعلام بان الخطاب لم يتعلق فاذا لم يوجد هذا المعنى لم يتحقق النسخ
كما في الخطاب المتعلق بفعل في المستقبل مثل صل يوم الخميس فانه يتناول فعلا في الجملة ويتعلق به ضرورة وكل ما
هذا شانه يمتنع نسخه فان قيل بل يمنع النسخ مطلقا لتحقق التناول والتعلق قلنا اذا كان ظاهر الخطاب متناولا
للمستقبل وغيره امكن نسخه بمعنى بيان عدم التعلق بالاستقبال واعترض عليه بالاربعة اما الثلثة الاول
فبعينها اذ اللفظ دليل النسخ لا نفسه ويدخل قول العدل ويخرج فعل النبي صلى الله عليه وسلم واما الرابع فبحركته

لاشعار

بجمعه

المقيد بمرة

لاشعار الزايل بانه لولاه لكان ثابتا لا بجمعه لعدم قيد التراخي ونقض الاعتراض الخامس على ما في الشروح ان الامر
اذا ورد بعده نص يدل على زوال حكمه فانه نسخ مع ان الزايل بعض ذلك الحكم لا مثله واعترضوا بانه لا يجوز ذلك
لانهم يمنعون النسخ قبل الفعل ورد بانه يجوز ان ينسخ في وقته وهم انما يمنعون النسخ قبل الوقت لا قبل الفعل ولما كان
على هذا التعريف لفظ بفعل حشوا فسره الشارح رحمه الله بما لا مزيد عليه وهو ان المقيد بالمرة اذا فعل مرة يصدق هذا
التعريف على اللفظ الذي يفيد تقييده بالمرة مع انه ليس بنسخ كما اذا قال الشارع يجب عليك الحج في جميع السنين مرة
واحدة وهو قد حج مرة فان قوله مرة واحدة لفظ دال على ان مثل الحكم الثابت بالنص السابق زايل عن المخاطب على وجه لولا
ذلك اللفظ لكان مثل ذلك الحكم ثابتا بحكم عموم النص الذي لم يدفعه اي ذلك العموم التقييد بالمرة اي على عدمه فقوله
وقد حج مرة ليتحقق الحكم والمثل وقوله وهو الحج يجوز ان يكون الضمير للحج المثل والحج اشارة الى المرات الاخر وان يكون للحكم والحج
اشارة الى فعل من الحج ويمكن المناقشة في ثبوت الحكم وزواله فان الكلام بالتمام واعلم ان شيئا من التعريفات لا يتناول
نسخ التلاوة اللهم الا ان يقال انه عبارة عن نسخ الكلام الاحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز في الصلوة وحرمة القراءة على
الجنب والحايض ونحو ذلك غير العيسوية قوم من اليهود ذهبوا الى جواز النسخ عقلا ووقوعه سمعا واعترفوا بنبوة
محمد صلى الله عليه وسلم لكن الى العرب خاصة لا الى بني اسرائيل كافة بتزوج بناته من بنيه بغير وقت في التورية بلفظ الاطلاق
بل العموم لكن لا على سبيل التوزيع من غير تخصيص بالبنات والبنين في زمانه ولا تقييد بوقت دون وقت ولا احتمال
التي لم تنشا عن دليل بل ينفيها ظاهر الدليل تكون منفية ثم حرم عندهم لفظ عندهم زيادة ليست في المتن كانه قصد
التصريح بالالزام فلا يمكن بطلانه متنا الاولى ان يقول سندا لان التواتر انما يصحح السند وهو طريق الاخبار عن المتن
الذي هو نفس اللفظ وكانه عبر عن السند بالمتن ليوافق سجعه الآخر وهو بطلانه على ما قال قاضي قم حين كتب اليه بعض
الحكام ايها القاضي قد عزلناك فقم والله ما عزلتني الا هذه السجعة التزام بطلانه اي متنا ومنع يعني انه ليس بمتواتر
والاول رسول فقدح بمنع الامرين تحقيقا للمقصود والا فمنع كونه قول موسى يستلزم منع كونه متواترا ولا يجوز ان يكون

عموم غ

اعتبارهم

نغاته
اما مقيد

منع المتواتر مبنيا على التنزل لان تسليم كونه قول موسى عليه السلام يستلزم المطلوب وان لم يتواتر
او مايّد اي معترفون بما يفيد التأبيد على ما يشعر به قول المصنف وان دل على التأبيد ويفصح عنه الاسئلة الآتية المذكورة
لبيان عدم قبوله النسخ لظهور انه لو اريد التأبيد بحسب الظاهر بان يكون مرسلا غير مقيد بغاية لم ينتهض ذلك وعلى هذا
يتوجه منع الحصر لجواز ان لا يكون مقيدا بغاية ولا مقرونا بالتأبيد وهذا حقيقة جواب الشبهة لان ترديد المستدل
وقع في الحكم انه مقيد او مؤبد فاجيب بان النزاع لم يقع في الحكم المقيد او المؤبد بل فيما لا دلالة فيه على التقييد و
لا التأبيد وقد يتعلق بفعل مؤبد واذا ثبت جواز النسخ فيما اذا كان الفعل مقيدا بالتأبيد ثبت فيما هو خال
عن التأبيد بطريق الاولى وما ذكرتم من الادلة على ان المؤبد لا يقبل النسخ انما هو في الحكم المؤبد لا الحكم المتعلق
بالفعل المؤبد   مما يدل على ان الفعل لا يرتفع يعني ان ترديد المستدل وان وقع في الحكم لكن ما ذكر انما يدل
على امتناع ارتفاع الفعل ولا نزاع فيه وانما النزاع في ارتفاع الحكم المتعلق بمعنى زوال تعلقه وانقطاع استمراره ولو
كان نفس الحكم ازليا لا يرتفع فان قيل فيجيء في الحكم المتعلق الترديد المذكور قلنا نعم لكن ليس معنى ارتفاع الفعل
بعينه بل انقطاع تعلقه ولا امتناع في ذلك بعد التحقق فان قيل فنردد في التعلق قلنا معنى ارتفاعه وانقطاعه
انه وجد التعلق بالفعل الذي في الزمان الاول ولم يوجد التعلق بالفعل الذي في الزمان الثاني فارتفع وانقطع
الاستمرار الذي كان يتحقق لولا الناسخ واعلم ان مراد المستدل بعد الوجود بعد تمامه وانقضائه على ما فهم الشارح
وصرح به الآمدي حتى قال اما ان يكون رفعه قبل وجوده او بعد عدمه او حالة وجوده وامتناع الارتفاع ح ضروري
واما على ما ذهب اليه المحقق رحمه الله من ان المراد بعد تحقق الوجود وحصوله فاستحالته ممنوعة بل امكانه ضروري بل
لا يتصور انعدام الشيء وارتفاعه الا بعد حصول الوجود له وايضا البعدية بهذا المعنى يساوق المعية فلا تنافيها
اللهم الا ان يراد المعية في حدوث الوجود وحصوله وما ذكر من ان ما صار موجودا يستحيل ان يرتفع وينعدم هو
بعينه ان اريد مع قيد الوجود حتى يلزم ان يوجد حين لا يوجد لم يكن الا اجتماع النفي والاثبات امرا زائدا على ذلك

على ما ادعاه

واعلم

على ما ادعاه بل يكون هذا بعينه هو الارتفاع مع الوجود لا بعده وان اريد غير ذلك فلا نسلم استحالته بل هو ظاهر الاستقامة
ان هذا شبيه بالمغلطة المذكورة في ايجاد الممكن وظاهر ان الارتفاع والانعدام انما هو في حال العدم لكن عدما حاصلا
بهذا الانعدام وانما يستحيل لو كان بانعدام حاصل قبل   ثم نقول صحة شريعتنا جواب سؤال مقدر لانا لا نسلم كون النسخ مما
يصح اثباته بالاجماع وانما يصح لو لم يتوقف صحة الشريعة عليه وتقرير الجواب ان هذا المنع لا يضرنا وهو ظاهر فان قيل فكيف
يتصور من المسلم انكار النسخ وهو من ضروريات الدين ضرورة ثبوت نسخ بعض احكام الشرائع السابقة بالادلة القا[طعة]
على حقية شريعتنا ونسخ بعض احكام شريعتنا بالادلة القاطعة من شريعتنا قلنا هو لا ينكر عدم بقاء تلك الاحكام
وانما ينازع في الارتفاع والانقطاع وزعم ان حقية تلك الاحكام كانت مقيدة بظهور شريعتنا وكذا في احكام شريعتنا
فيرجع النزاع لفظيا   قبل الفعل تعبير عن المسئلة بما هو المشهور والا فالمذكور في المتن قبل وقت الفعل و
لهذا قال في التصوير قبل دخول عرفة فصرح بان المراد قبل وقت الفعل والحق ان المراد قبل الوقت الذي يتمكن فيه
من اداء الفعل فيشمل ما قبل دخول الوقت وما بعد دخول الوقت وعدم انقضاء زمان يسع المأمور به فالاول مثل ان
يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفة لا تحجوا والثاني مثل ان يقول يوم عرفة من قبل انقضاء زمان يسع الاسباب
لا تحجوا فان النسخ ابدا لا يتعلق بما مضى بل بما يتجدد وقوعه في الاستقبال حتى لو اتى بالفعل   فيما تقدم من انه لا
ينقطع التكليف بالفعل حال حدوثه وانه يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه قوله لانهما اي النسخ والموت
سواء في انقطاع التكليف بهما وارتفاع تعلق الخطاب وقد يجاب بمنع الاستواء لتحقق الرفع في النسخ دون الموت
للقطع بان الرفع يقتضي سابقة الثبوت والعقل قاض بانه لا ثبوت مع الموت وحاصله انا لا نسلم تكليف من علم الله
انه يموت قبل التمكن من الفعل وقد يدفع بانه الاجماع او الالزام للمعتزلة حيث قالوا بالتكليف قبل الفعل من غير تفرقة بين
من علم الله انه يموت او لا يموت فان قيل التكليف الذي يرتفع قبل التمكن من الفعل يكون عبثا وهو قبيح قلنا بعد
تسليم القاعدة لا نسلم العبث اذ يحمل على الفائدة التي هي الابتلاء   كل نسخ قبل وقت الفعل لا خفاء في ان النزاع فيما

اى التكليف الثابت قبل حضور وقت الفعل

قبل الوقت الذي اذن الشارع للفعل والذي ذكر في الدليل انما هو وقت مباشرة ما ان احدهما عن الآخر ولولا
الامر اي الامر بالذبح يعني لو لم يؤمر بشيء فقط واما على تقدير الامر بالمقدمات فلسهولة الامتثال فيه وعدم
تأديه الى تلف النفس لتقتض الى الفداء وانه خلو عطف على انا لا اثم اي ومنها انه خلو صفحته متعلق الذبح
مع انه مامور به من غير نسخ وجعله عطفا على انه لم يذبح او انه ذبح مما لا معنى له والا لاثم بتركه في اصول الحنفية
انه لا تركا ههنا للمامور به حتى يلزم الاثم لان ذبح الشاة خلف عن ذبح الولد والخلف يقوم مقام الاصل توضيحه
ان الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما توجه اليه من المكروه فلو كان ذبح الولد مرتفعا لما احتاج
الى ما يقوم مقامه وسوى تعلق الوجوب بالمستقبل هو المانع عند المعتزلة من النسخ على ما سيذكره
نعم ترد شبهتهم من انه اذا لم يكن مامورا به في ذلك الوقت لم يتحقق النسخ قالوا ان كان مامورا به فذا اضطرب
كلام الشارح في تقرير هذه الشبهة وجوابها فذهب العلامة رحمه الله الى ان المراد ان الفعل المنسوخ
لو كان مامورا به في ذلك الوقت اعني قبل دخول وقته او بعده وقبل انقضاء زمان يسع المامور به وقد
نسخ اي نهي عنه لزم توارد النفي والاثبات على محل واحد في وقت واحد اذا لم يكن مامورا به لا يكون رفعه
نسخا وتوجيه الجواب انه يكون مامورا به قبل ذلك الوقت يعني الوقت الذي لحقه النسخ و تبيين انقطاع
التكليف عند ذلك الوقت بالناسخ وقد اعترض بان هذه الشبهة تنفي النسخ مطلقا فلا يصلح تمسكا
للقائل بالنسخ فان قيل اذا فعل بعض الافراد التي تعلق بها التكليف لم يلزم التوارد لتعلق الامر بما
فعل والنهي عما نسخ قلنا تردد في الفرد الذي لم يفعل وقد نسخ فان اجيب بانه يرتفع التكليف الذي
تعلق باصل الفعل ووجد منه بعض الافراد قلنا وكذلك اذا لم يوجد فيندفع اصل الشبهة في الجملة لا
تختص الشبهة بما قبل الوقت وتقرير بعض الشارحين ان المكلف ان كان مامورا بالفعل في وقته فلو
نسخ في ذلك الوقت لزم التوارد وان لم يكن مامورا به في ذلك الوقت فلا نسخ وانت خبير بان هذا التقرير

عليه وسلم
مع المطلوب على طرفي نقيض لما انه ينفي النسخ في وقت الفعل وفي بعض الشروح ان هذا متعلق بقصة ابراهيم صلى الله
وهو بعيد جدا والشارح المحقق رحمه الله بالغ في البيان والتوضيح وجعل ذلك الوقت اشارة الى وقت النسخ الوارد قبل التمكن من
وحاصل الجواب ان الوقت الذي قبل وقت التمكن والاجزاء فالاثبات في بعضها والنفي في بعض آخر فلا تناقض ولم يرد على
ما ذكره العلامة رحمه الله الا ما يحقق في الجواب واعتراضه بحاله فقوله متعلقا حال من تركه والمجرور في قوله متعلقا به
عائد الى الموصول او الى الفعل والعائد محذوف وقوله في وقت آخر هو وقت النسخ يعني في وقت مغاير للوقت الذي هو مامور به
به وكلا الوقتين من الزمان التي قبل التمكن من الفعل وقوله قبل الوقت يعني وقت الفعل والتمكن منه وضمير وضمير متعلقه
للفعل والترك وقوله في وقت واحد هو الوقت الذي قدره الشارع وتمكن فيه من الفعل توضيحه ان الاتيان بفعل
بعد الزوال يكون في وقت الطلوع متعلقا للوجوب وفي وقت الضحى متعلقا للحرمة او الاباحة الحكم المقيد
بالتابيد اي المشتمل ذكره على ما يفيد تابيد الوجوب او الوجوب والا قبل اي وان لم يكن نصا بل ظاهرا مثل الصوم
واجب في الايام والازمان ونحو ذلك قبل النسخ الذي هو خلاف التابيد [illegible] ظاهر التابيد على المجاز كالتخصيص ونحوه
لنا احتجاج على جواز نسخ ما يكون التابيد قيدا للفعل وحاصله انه اذا جاز نسخ التكليف بالفعل المقيد بالازمنة
المخصوصة بطريق التنصيص عليها فبطريق الظهور واحتمال عدم التناول اولى وكان الشارح العلامة رحمه الله لم
يتنبه لما اشار اليه المحقق رحمه الله من الفرق بين قيد الواجب والوجوب فزعم ان مثل صوموا ابدا يدل على ثبوت الحكم
في جميع الازمان بعمومه وليس تنصيصا على كل وقت بعينه اذ قد يطلق للمبالغة مثل لازم فلانا ابدا لا تم
التناقض حاصله ان ايجاب الدوام انما نافيه عدم ايجاب الدوام لا عدم دوام الايجاب وقد اختلف في جواز
نسخ التكليف من غير تكليف آخر قيد بالتكليف لانه لا خلاف في ان النسخ انما يكون بدليل وهو لا محالة يثبت حكما آخر كالاباحة
في الصور المذكورة التي نسخ فيها الوجوب والتحريم ولا في ان كل آية تنسخ يؤتى باية اخرى يكون العمل بها اكثر منها ثوابا او
مثلها والظاهر ان مراد القائلين بوجوب البدل في النسخ هو اثبات حكم آخر متعلق بذلك الفعل الذي ارتفع عنه الحكم

المنسوخ كالاباحة عند نسخ الوجوب او الحرمة على ما ذهب اليه صاحب الكشاف من ان النسخ هو الاذهاب الى بدل والانفاء
هو الاذهاب لا الى بدل واعترض عليه بان الآية تدل على وجوب البدل فيهما جميعا والجواب ان المراد بالبدل حكم آخر متعلق بذلك
الفعل والآية الاخرى لا يلزم ان تكون كذلك بل قد تدل على ان لا تعلق له بذلك الفعل هذا والحق انه يجوز النسخ بلا حكم بان يدل
الدليل على ارتفاع الحكم السابق من غير اثبات حكم آخر فلا يحتاج الى تفسير البدل بالتكليف وعلى هذا لا يكون نسخ تحريم ادخار
لحوم الاضاحي الى اباحته من صور النسخ بلا بدل عوايضا لو لم يجز لم يقع كان هذا مندرجا فيما تقدم الا انه حاول تفصيل
صور الوقوع من صوم عشرة ايام من سهو القلم والصواب من صوم يوم ولهذا فان عاشوراء اسم للعاشر من المحرم او التاسع
منه على خلاف فيه وكان الغرض صومه لا صوم العشر من المحرم بلا خلاف لا للمآل ولا مجازا باعتبار المآل الاول
تخصيص للتخفيف واليسر على الآخر والكل تعبير بهما عن التكليف الذي يؤول اليهما والمعنى لو سلم ان كلا من التخفيف واليسر
حقيقة شامل للعاجل وليس مختصا بالآجل ولا مجازا عما يؤول الى ذلك يجوز ان يكون المعنى لو نزعنا وقدرنا انه للعاجل
لم يثبت مطلوبكم وخالف فيه اي في جواز الثلاثة بعض المعتزلة حيث لم يجوزوا نسخ التلاوة فقط او الحكم فقط او نسخهما
جميعا فلا يتصور منعه ممن يقول بجواز النسخ في القرآن وما ذكر في المتن من شبههم فالاول الاستدلال على امتناع نسخ التلاوة
فقط لا على التعبير والكل على امتناع نسخ الحكم فقط ويمثله يستدل على امتناع نسخ التلاوة فقط لانه يوهم رفع الحكم فيوقع
في الجهل ولانه يكون عريا عن الفائدة حيث لم يفد اثبات حكم ولا رفعه فلذا سكت عنه المصنف وليس من شبههم ما يدل على امتناع
نسخهما جميعا لعدم الخلاف في ذلك فعلى هذا يكون تمسكنا بنسخ عشر رضعات محرمات نصبا للدليل في غير محل النزاع اللهم
الا ان يمنع مفهوم العدد فيكون نسخا للتلاوة فقط فيختص الاعتراض بالشرح دون المتن ثم لا يخفى ان من قال بثبوت العالمية
والمفهوم قال بلزومهما لقيام العلم وللمنطوق فلا فرق بين منع ثبوتهما كما هو عبارة المتن نفيا للزوم بالكلية ودفعا لدوام
ثبوتهما بدون اللزوم وبين منع التغاير بين العالمية وقيام العلم بالذات لتحقق التلازم ولزوم المفهوم للمنطوق على
ما هو عبارة المنتهى والاحكام تصريحا بنفي ما ادعى الخصم من اللزوم ولذا قال المحقق رحمه الله فليست العالمية امرا وراء قيام العلم

بالذات لا زما له ولم يقل امرا غير العلم لما انهم يقولون للصفة وراء الذات ولا يقولون غير الذات اي بكلفظ الا
نقيضه اي بنقيض ذلك الشيء كما اذا قال اخبر بان النار محرقة ثم يقول اخبر بان النار ليست بمحرقة وقوله المصنف بالاخبار
متعلق بالتكليف وقوله بنقيضه متعلق بنسخ والضمير للمجرور لا للتكليف ولا للاخبار وفي بعض النسخ لفظ بالاخبار
مكرر الاول متعلق بالتكليف والثاني بنسخ والمعنى يجوز نسخ تكليفنا بالاخبار بشيء على اي وجه كان بالاخبار اي بتكليفنا
بالاخبار بنقيض ذلك الشيء خلافا للمعتزلة فانهم لا يجوزونه في جميع الصور بل فيما يتغير خاصة وان كان ظاهر عبارة المتن انهم
لا يجوزونه اصلا كذا في شرح العلامة وليس ببعيد لانه لا يتحقق النقيض الا بعد اتحاد الزمان سواء كان مما يتغير اولا
يتغير فيما الفرع يكون احد النقيضين كذبا والاخبار به قبيحا اي عندهم ومطلقا بل سوا وجوب صوم رمضان بل هما نفيه ويدل عليه
امر اخبر عنه الشارع حيث قال انتم مامورون بصوم رمضان وتحقيقه انه ان سبق منه امر بالصوم فهذا اخبار عنه والنسخ
انما هو لذلك الامر وان لم يسبق امر فهذا تعبير عن الامر بصورة الخبر وليس باخبار وهذا ما قال في المنتهى قالوا اذا قال
انتم مامورون بصوم كل رمضان جاز نسخه لانه بمعنى صوموا فليس بخبر وجزم المحقق رحمه الله بانه اخبر عنه ناظرا الى ما سبق
من التحقيق في صيغ العقود مثل بعت واشتريت انها اخبار او انشاء فليرجع اليه واعلم اشارة الى دفع استدلالهم
الآخر وهو انه يجوز ان يقول انا افعل كذا ابدا ثم يقول اردت عشرين سنة وذلك لانه تخصيص لا نزاع في صحته الخبر المتواتر
لان نسخ القرآن بالخبر المتواتر وعكسه يذكر كل منهما في مسئلة ولقوله لان هذا تحقيق المقربة وفي الكلام اشارة الى دفع
ما يقال ان فتح هذا الباب يفضي الى سد باب العمل بخبر الواحد لجواز ان يدعى انضمام القرائن وذلك لان وجود القرائن ههنا
والمصير اليه لوجوب المعارض القطعي واجب وليس كل خبر الواحد كذلك ومعنى قوله بحضرته يقرب منه بمنزلة الحضور
الا ان يكون المنسوخ جمهور الشارح على ان المراد الا ان يكون الخبر ما ذكرناه وهو كونه ناسخا للمتواتر فانه يعلم صدقه
بالقرائن لما ذكرنا من ان القاطع لا ينفيا بالمظنون وما ذكره المحقق رحمه الله اولى من جهة انه جواب بوجهين ومبناه على انه
كما حذف ما تعلق به الاستثناء حذف ما تعلق به الفاء قوله اما يمنع ثبوت الحكم هذا هو الظاهر من اللفظ الموافق للحكم ولا

نحو ضعف ما في الشروح من ان المراد منع كونه ناسخا لجواز ان يكون تناول الوحي الى زمان النبي فقط او منع كون الناسخ
بالخبر لجواز ان يكون بقرآن منسوخ التلاوة او منع كون نسخ الخبر احاد او منع دلالة الآية على اباحة الجميع فان غايته عدم
وجدان المحرم بالوحي معناه بقاء الاباحة الاصلية اشارة الى ان ليس معناه الاباحة الاصلية اذن الشارع في الفعل والترك
حتى يلزم ان تكون حكما شرعيا بل هو عدم تحريم الشارع بمعنى انه لم يثبت تعلق خطاب النهي واما الاباحة الثابتة بمثل قوله تعالى
احلت لكم بهيمة الانعام وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا ونحو ذلك فحكم شرعي قطعا لتعين الناسخ جعل في الاحكام والمنتهى
هذا الفصل خاتمة مباحث النسخ وكانه انما اورده في ذيل المسئلة المذكورة لكونها احوج المسائل اليه كذا ذكره العلامة
وما لا تقبل ابتداء اي الذي لما يتوهم من ان الآحاد لا يصلح ناسخا فلا يصلح دليلا عليه لان منقول دليل على كونها من
الطرف الناسخ ولو قال وانما لم يدل لان منقول لكان اظهر فيدل على تأخره بيان لكيفية الاستدلال بهذا الطريق
ولم يبين ضعفه لظهوره بناء على انه لا يزيد على قول الصحابي رضي الله عنه واجتهاده مع ان العلم بكون ما علم بالاصل ثابتا عند
الشارع حكما من احكامه فائدة جليلة والشارح العلامة رحمه الله عكس فتوهم ان موافقة الاصل تجعل دليل التقدم والمنسوخية
ثم بين ضعفه بان العكس اولى بناء على ما ذكره المحقق في كيفية الاستدلال قوله افاد الآخر اي المخالف بحكم البراءة الاصلية
فالوجه الوقوف لا التخيير مخالف لما في الاصل حيث قال الواجب الوقوف عن العمل باحدهما او التخيير بينهما ان امكن وظاهر قوله اذا
لم يعلم الناسخ معينا شامل لما علم اقترانهما وان لم يتصور ذلك من الشارع لما ذكرنا انه ليس في الآيات ما يدل عليه ولا يخفى
انه لا دلالة في قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه على رفع وجوب صوم عاشوراء الا على القول بالمفهوم ان ذلك لو صح
لمنع تعين ناسخ ظاهره كلام على السند لكنه موجه لان تقديره انه ثبت من الكتاب ما يدل على رفع هذا الحكم ولم يثبت من السنة
ما ذكرتم ولا ناسخ سواهما فيتعين هو الكتاب اذ لو اعتبرنا احتمال كونه سنة لم تبلغنا لزم خلاف الاجماع وح يرد منع اللزوم
لجواز ان يعلم تعين الناسخ بالطرق المذكورة كتنصيص الشارع او الاجماع على ان هذا ناسخ وذاك منسوخ وتتم الاعراض
وعليه اعتراض اخر وهو انا لا نسلم ان الاحكام المذكورة من التوجه وحرمة المباشرة وصوم عاشوراء ثبتت بالسنة ولم لا انه

جديده

لبس

ليس في الآيات ما يدل عليها قلنا يجوز ان تكون الآيات الدالة عليها منسوخة التلاوة ويمكن دفعه بان الاصل هو العدم و انه لو
عند يحتمل بهذه الاحتمالات لاختل كثير من الاحكام فلو نسخ اي نسخ الرسول عليه السلام بعض الاحكام بما جاء به من القرآن
لكان رافعا لما بينا وبهذا يندفع ما يورد على الجواب من انه مغالطة لان المستدل نفى كون المنسوخ بيانا للناسخ والمعترض
اجاب بان الناسخ بيان للمنسوخ نعم يصح ذلك لو استدل بالآية على ان السنة لا تصلح ناسخا للقرآن وهو اي المفروض نسخ
القرآن بالخبر المتواتر وهذا الوجه لكان نسخا له بخبر الواحد وهو غير جائز بالاتفاق بيننا وان جوزه بعضهم على ما سبق في
نسخ المتواتر بالآحاد ويظهر بالتامل ان قوله وهو خلاف المفروض على هذا التقدير ليس حسن الانتظام لان النسخ بالآحاد
لا يخالف النسخ بالمتواتر بل يؤيده فلهذا ذهب بعضهم الى ان المراد انه خلاف المفروض الذي هو امتناع نسخ القرآن بخبر
الواحد على ما هو مفهوم المدعى حيث قيد الخبر بالمتواتر او خلاف المجمع عليه المفروض لاجماعنا على امتناع نسخ القرآن
بخبر الواحد وقيل هو اعتراض على الجواب اي انما يلزم نسخ المعلوم بالمظنون لو لم يكونا متواترين وهو خلاف فرض
المستدل وهذا في غاية البعد قالوا اولا قال الله تعالى ما ننسخ من آية مبني الاستدلال على ان الخبر او المثل هو الذي وقع به النسخ
وقد سلم ذلك في الجواب وهو باطل لان الاتيان بالخير او المثل كما رتب على النسخ فقد رتب على الانساء وهو اذهاب لا الى بدل
ولان ترتب الاتيان به على النسخ يقتضي سابقة النسخ فلو كان النسخ به لزم الدور وقد سبق تحقيق ذلك على انا في مقام المنع وهو
انا لا نسلم دلالة ذلك على كون الناسخ هو الخير او المثل بل على انه اذا نسخ آية او انساها فقد يأتي بآية لعل العمل بها اكثر ثوابا او
مساو وقد يستدل بان الآية تدل على ان بدل المنسوخ خير منه او مثل له والناسخ بدل فيجب ان يكون كذلك وليس شيء
لا ذاك ان اريد بالبدل حكم يتعلق بالفعل المنسوخ حكمه على ما هو الحق فلا دلالة في الآية على لزوم البدل فضلا عن كونه خيرا او
مثلا كيف والانساء اذهاب لا الى بدل وان اريد الآية الاخرى التي يأتي بها فلا نسلم انها الناسخ وقد سبق تحقيق ذلك قوله
لا افضل منه يعني بحسب النظم والا فالعمل ببعض الاحكام اكثر ثوابا وقد يمنع ذلك وهو كلام على السند وكلاهما اي نسخ
الاجماع بنص قاطع او اجماع قاطع ونسخه بغيرهما باطل لاستلزام الاول كون الاجماع المنسوخ على خلاف القاطع اما اذا كان

ان استدل بان الآية ... [illegible]

عدل

نصا فليقدم قطعا واما اذا كان اجماعا فلان سنده متقدم قطعا واعترض بجواز كون السند ظنيا ولا يبعد ان المحقق رحمه الله
عن لفظ الاول في المتن الى لفظ الاجماع تنبيها على ان اللازم هو خطاء احد الاجماعين المنسوخ او الناسخ ذلك الاجماع
الاول بهذا الاجماع لكونه اشارة الى الاجماع على تقدم القاطع كما في الاول وهو نسخ الاجماع بالقاطع خطاء الاجماع مع
تقديم يعني لزم في الكل محذور لكن هو تقدم الاضعف الذي هو الناسخ الظني على الاقوى الذي هو الاجماع المنسوخ او الا
جماع على تقديم القاطع والاول هو الوجه ومبنى ذلك على ان الاجماع المتعارف الذي يتناوله التعريف هو القطعي لا غير فان
يجوز ان ينقل بطريق الآحاد فيكون ظنيا قلنا مرجع النسخ الى الدلالة والمتن لا نسلم جواز ذلك اى لا نسلم الاجماع على
جواز الاخذ بكل من القولين وذلك لان منع الاجماع كاف ولا حاجة الى منع الجواز ولهذا قال في السند فانه مختلف فيه على
ما سبق من منع الاجماع على تسويغ كل من القولين على تقدير تسليمه انما يكون ما لم يوجد قاطع يمنعه والاجماع على احد القولين مانع
قاطع فعاد الجواب ههنا بعينه ما ذكر في جواب المعارضين لو وقع الاجماع على احد القولين بعد استقرار الخلاف وذهب
العلامة رحمه الله الى ان المراد بالمنع الاول منع وقوع الاجماع على احد القولين كما هو راي الاكثرين وهو الذي ذكر المص انه
بعيد الا في القليل القياس اما مظنون او مقطوع قيل المقطوع ما يكون علته منصوصة والمظنون مستنبطة
المقطوع ما يكون حكم الاصل والعلة ووجودها في الفرع قطعيا والمظنون بخلافه تبين زوال شرط العمل به اى بذلك
الظني المتقدم على القياس الظني وذلك الشرط هو رجحان ذلك الظني بان لا يظهر له معارض راجح او مساو اذ بمجرد المعارض
المساوي يبطل ظنيته فكيف بالراجح والقياس الظني راجح لانا فرضناه ناسخا فيبطل وجوب العمل بالظني المتقدم لانتفاء
شرطه لا لكون القياس ناسخا له فان قيل لا نعني بالنسخ سوى بطلان حكمه عند ظهور القياس قلنا بل معنى النسخ ان الحكم كان ثابتا الى الآن
وقد ارتفع وانتهى بالناسخ وههنا لم يبق عند ظهور المعارض حتى يرتفع وفيه نظر لانه لا معنى للرفع ههنا سوى حصول العلم بعدم
بقاء ذلك الحكم ولهذا جوزوا نسخ النص الظني مع جريان هذا الدليل فيه نعم يتم ما ذكر لو قلنا عند ظهور المعارض ببطلان حكم
القياس المتقدم عن اصله ومن اول الامر لكنهم لا يقولون بذلك والتقرير ما مر وهو انه قبل ظهور المعارض قد عمل به فلا

رفع حوله

واحدا فقط

سواء قلنا نفى لما ذكره ابو الحسين البصري تحرير الاصل المسألة هذا الكلام انما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب اذ لو كان المصيب
لم يكن القياس الاول معتدا به فلا يكون منسوخا والتقرير ما مر وهو انه قبل ظهور المعارض قد عمل به فلا رفع وعند لم يبق
حكمه حتى يرفع فعلى التقديرين لا رفع وهو المقطوع اى القياس القطعي ينسخ بالمقطوع اى بالنص او بالقياس القطعي وهذا يفيد
كون القياس القطعي ناسخا ومنسوخا ولا حاجة الى تقييد المقطوع الناسخ بالقياس وصورة ذلك ان ينسخ حكم الاصل بنص مشتمل على
علة متحققة في الفرع فينسخ حكم الفرع ايضا بالقياس على الاصل فيتحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ مثاله ان تثبت حرمة الربوا في
الذرة قياسا على البر المنصوص ثم ينسخ حرمة الربوا في البر تنصيصا على علة مشتركة بينه وبين الذرة فيقاس عليه في رفع
حرمة الربوا فيها فيكون نسخا للقياس بالقياس ولو ورد نص بنسخ الربوا في الذرة كان نسخا للقياس بالنص قد
يظهر انه اى القياس كان منسوخا كما اذا قاس الذرة على البر ثم اطلع على نص ناسخ لحكم البر فبان انه ان حكم الذرة كان ايضا
منسوخا انه منقوض يعني ان الادلة كلها مما يخصص به ولا ينسخ اتفاقا بيننا وبينكم وان ذلك غير نافي الاجماع وخبر الواحد
كما مر وجعل بعضهم العقل ناسخا كنسخ وجوب القيام على من قطع رجلاه وانما اقتصر على النقض لان الحل قد سبق مرارا
وهو الفرق بان النسخ رفع وابطال بالكلية والتخصيص دفع وجمع بين الدليلين للاولوية في الفرع لما مر من ان في
مفهوم الموافقة المسكوت اولى بالحكم من المنطوق كالضرب فانه اولى بالحرمة من التأفيف لكون الايذاء فيه اكثر وقد
يعترض في هذا المقام بان المعتبر في الدلالة الالتزامية اللزوم في الجملة بمعنى الانتقال اليه وهو لا يوجب اللزوم في
الحكم ولو سلم فعند الاطلاق دون التخصيص كما اذا قيل اقتله ولا تستخف به ولولا عطف على ان الضرب
فيستتبع حكم النفي عليهما جميعا لاستحالة بقائه يعني ان العلة ليست مجرد امارة او حكمة باعثة على مجرد شرعية الحكم
حتى تعتبر ابتداء لا بقاء بل هي حكمة باعثة معتبرة في ثبوت الحكم وبقائه فينتفي الحكم بانتفائها ضرورة لا يلزم من ارتفاع
الاقوى كالحكمة المحرمة للتأفيف ارتفاع الاضعف كالحكمة المحرمة للضرب وذلك ان ما يكون حكمة باعثة على تحريم التأفيف
كان غاية في ايجاب التعظيم والمنع عن الايذاء حتى يستتبع تحريم الشتم والضرب وسائر انواع الايذاء بخلاف حكمة تحريم الضرب

خص
على والا

فانه لايكون من تلك الغاية وحاصله ان الرعاية والعناية في تحريم التافيف فوقهما في تحريم الضرب واضعف منهما وانتفاء الا
لايوجب انتفاء الادنى ولا يلزم وبهذا يظهر فساد ما يقال ان التافيف اضعف من الضرب فالمناسب ان يقال لا يلزم من ارتفاع
الاضعف ارتفاع الاقوى ولكن التمكن من العلم معتبر لتمكن الامتثال ع تقرير الشارح ان التمكن منه لا مثال معتبر
وهو موقوف على العلم والمال واحد ولفظ المتن محتمل ووجه انتفاء التمكن من الفعل ان ما لا سبيل الى الا باعلام الشارع
فعله بدونه محال وعن بعضهم كانه لم يعتد بهم فادعى الاتفاق او جعل ذكرهم بمنزلة الاسقاط جزء مشترط
بطريق الوصف دون الاضافة وحاصله ان يكون الزيادة شرطا في صحة المزيد عليه ويحصل من مجموع الشرط والمشروط عبا
ولصلوة فيكون الزيادة بالنسبة الى الصلوة الوبالنسبة الى المزيد عليه شرطا كزيادة ركعة في الفجر بحيث لا يبقى الركعتان
بدونها معتدا بهما فالركعة الزايدة شرط للركعتين وجزء من الركعات الثلث التي هي عبادة ولصلوة من صلوة الفجر
وقالت الحنفية نسخ مطلقا انما يصح لو كان فيهم من يقول بمفهوم المخالفة والاولى ان يحمل قول المص الحنفية نسخ على الاولين
اعني الجزء المشترط والشرط دون ما يرفع مفهوم المخالفة ومثل هذا الاقتصار غير غريب في كلامه وعبارة الآمدي ساكتة
عن هذا الاشكال عبد الجبار تقرير مذهبه على ما في المحصول وجميع الشروح ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه
صار وجوده كالعدم شرعا بمعنى انه لو فعل كما كان يفعل قبل الزيادة وجب استينافه كان نسخا والا فلا والاظهر في ان هذا
انما يصح في زيادة ركعة على ركعتي الفجر لا في زيادة عشرين على الثمانين اذ لا يجب الاستيناف بل ضم عشرين الى الثمانين
ولا في التخيير بين الثلث بعد التخيير بين الاثنين لحصول الامتثال بفعل واحد من الاثنين والمص لما لم يتعرض لوجوب
الاستيناف لم يرد عليه الا ان الثمانين بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها الحد لكن ورود الثالث ظاهر لان الاتيان
باحدهما وان ليس بمنزلة العدم فتكلف الشارح المحقق رحمه الله على ما هو دابه في المضايق ولم يلتفت الى ظهور المراد
تساوي الوجود والعدم في عدم حصول المقصود وقال ان عدم الاصل اعني ترك الامرين الاولين كان لا عتاق في
الصوم مثلا قد كان محرما قبل زيادة الاطعام وبعده لم يبق محرما بل انتفت عنه الحرمة فصار وجود الاصل اعني الاتيان

تساوي الوجود والعدم في عدم حصول المقصود وان اختلف ... عدم الورود ... الساوي ... اليه

باحد الامرين بمنزلة عدمه اعني تركهما جميعا في انتفاء الحرمة عنهما اي عن الوجود والعدم اذ له ان ياتي باحدهما وان يتركهما جميعا
ويأتي بالثالث وانا اتعجب من المص اولا ومن الشارح ثانيا كيف ذهلا عن كلام الآمدي ووقعا في ذلك وكيف لم يتحققا مذهب
القاضي عبد الجبار من الكتب المعتبرة وكيف رد الشارح في الامثلة تغريب العام وقد قال الآمدي مذهب القاضي عبد
الجبار ان الزيادة قد غيرت المزيد عليه بحيث صار لو فعل بعدها كما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب
استينافه كزيادة ركعة في الفجر كان نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد ثالث كان نسخا لتحريم ترك الامرين والا فلا كزيادة
التغريب على الحد وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف وهذا صريح في ان زيادة التغريب والعشرين ليس بنسخ وان
التخيير بين الثلث نسخ لا من حيث دخوله تحت الضابط المذكور وفي معتمد الاصول كذلك بعينه وقد اوردنا عبارته
في شرح السفيح اذ لو عدم اي الزايد وهو العشرون كان للباقي وهو الثمانون اثر اذ سقط الباقي اي وجوبه اي بفعل
الباقي وهو جلد ثمانين والمختار ذكر صاحب السفيح ان هذا الكلام خال عن التحصيل لان كل احد يعلم ذلك ويعترف به وانما
الكلام في ان اي صورة تقتضي رفع حكم شرعي واي صورة لا تقتضيه ثم عبارة الشرح ههنا اخصر من عبارة المتن اشارة الى
ان قوله بعد ثبوته مما لا حاجة اليه ذكره للقطع بان رفع الشيء انما يتصور بعد ثبوته والحق ان قوله بدليل شرعي ايضا مما
لا يليق ذكره بالاختصار سواء تعلق بثبوته على ما اختاره الشارح اولا او بالرفع على ما هو الظاهر من الشرح لظهور
ان ثبوت الحكم الشرعي او كون زيادة العبادة رفعا له لا يتصور الا بدليل شرعي ثم لا يخفى ما في تقرير المثال الاول في المتن
حيث ذكر اولا انه لو قال في الغنم السايمة الزكوة ثم قال في المعلوفة الزكوة فليس بنسخ ثم قال فان تحقق ان المفهوم مراد
فنسخ والا فلا وقيده الشارح بانه ان ثبت المفهوم وتحقق انه كان مرادا فنسخ ضرورة تحقق رفع حكم شرعي بدليل شرعي
والا فلا لعدم تحقق الرفع اما لعدم ثبوت المفهوم او لعدم ارادته على تقدير الثبوت في الجملة فهو على الاول ابتداء
ايجاب برفع العدم الاصلي وعلى الثاني بيان لان مفهوم المخالفة وان كان ظاهرا لكنه غير مراد بمنزلة تخصيص العام واقتصر
الشارح على بيان الثاني وكان مراد المص انه لا نسخ ان لم يثبت المفهوم وان ثبت فان تحقق انه كان مرادا فنسخ والا فلا

دف

فان قيل وجوب التعريب تخصيص للسؤال بزيادة التعريب وانارح العلامة رحمه الله عممه وقال التقدير فان قيل الزائد
في الصورتين منفي بحكم الاصل لشمل وجوب الركعة في الصبح والتعريب في الحد وليس ببعيد وهو غير اي الوجوب
عينا غير الوجوب مخيرا لان موجب الاول المنع عن ترك المعين وموجب الثاني جوازه فان قيل يشير الى ان قوله ولو
ثبت مفهوم الى آخره جواب سؤال تقديره قيل مجرد استشهدوا شهيدين لم يثبت عدم جواز الحكم بشاهد ويمين لكن
مفهوم النص اثبته حيث حصر البينة في النوعين الرجلين ورجل وامرأتين واوجب انه اذا لم يكن رجلان لزم رجل وامرأتان
فدل على انه لا بينة في شاهد ويمين والا لما كان اللازم عند عدم الرجلين رجلا وامرأتين وتقرير الجواب ان المنحصر طلب استشهادهما
بمعنى ان اللازم رجلان على تقدير الامكان ورجل وامرأتان على تقدير التعذر فان منع المفهوم كما هو راي الحنفية فلا نسخ
وان سلم المفهوم فليس مفهوم قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
انه سوى غير هذا الاستشهاد وليس بمطلوب بمعنى انه طلب من استشهادهم لم يتعلق الا بهذين النوعين واما انه لا يحكم
الحكم بغير النوعين فلا دلالة عليه للنص لا بالمنطوق ولا بالمفهوم لو زيد في الوضوء قد يتوهم انه لو كان في خلاله رفع
وجوب الترتيب وليس بشيء نعم لو وجب الموالاة كان ذلك رفعا له وكان نسخا وان لم يكن محرما فليس بنسخ كما يشكل
بالمندوب فان ايجابه نسخ لكونه رفعا لحكم شرعي وكذا المكروه قالوا ثبت تحريمها بتقديره ان لتلك العبادة
حكما شرعيا هو تحريمها بدون الجزء والشرط اعني الركعة والطهارة وقد ارتفع ذلك الحكم بحكم آخر هو جوازها وجوبها
بدون الركعة والطهارة ولا معنى للنسخ سوى هذا واما الجواب بان المفروض انه لم يتجدد وجوب فزعم العلامة انه
معارضة تقريرها انه لو كان نسخا لاصل العبادة لزم ان يكون للباقية وجوب متجدد ضرورة انها واجبة ولا يخفى
ان مثل هذا مشترك الالزام اذ للخصم ان يعارض دليلنا بهذا الدليل وفي بعض الشروح ان المراد انه لا نزاع في
نسخ التحريم بل في نسخ الوجوب والتقدير انه لم يتجدد له وجوب وهذا ما قال في المنتهى واجيب بان هذا ليس
نسخا للعبادة فانها لم تكن حراما ولما لم يكن الغرض عدم تجدد الوجوب كثير دخل في هذا الجواب عدم عنه المحقق رحمه الله

اي فهم الجواب على
ثم لكون له كثير دخل

وحاصل

١٧٦

وحاصل تقريره انه لا معنى لتحريم العبادة بدون الزيادة سوى وجوب الزيادة وارتفاعه ليس نسخ لانه ليس لحكم
شرعي لان وجوب الباقي اذ لم يتجدد وجواز الزيادة اصلي غير شرعي فقوله بل الطلب الوجوب اي وجوب الزيادة
غير اثبات حكما آخر والحكم الثابت في الباقي هو الوجوب الاول الثابت بالنص السابق اذ الغرض انه لم يتجدد وجوب والزيادة
اي الجزء والشرط كالركعة والطهارة باقية على الجواز الاصلي اذ التقدير انه نسخ وجوبها فقط وكان هذا النزاع ولا
فقد سبق ان النسخ لا يجب ان يكون الى بدل ثم العجب انه ادعى الاتفاق على نسخ الزيادة التي هي الجزء والشرط ثم زعم ان
ارتفاع وجوبها ليس بنسخ وفي بعض نسخ الشرح والثابت هو الوجوب للاولى والثانية باقية ومعناه ما ذكرنا واعلم
ان النزاع انما هو في نسخ العبادة بمعنى ارتفاع جميع اجزائها والا فارتفاع الكل بارتفاع الجزء ضروري فيصح ان وجوب
الركعات الاربع قد ارتفع وينبغي ان يكون هذا مراد القاضي عبد الجبار حيث فرق بين الجزء والشرط
والمختار جوازه اي جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره كل منهما الى بدل اولا الى بدل لكن قد علم
امتناع نسخ وجوب المعرفة الى بدل مخصوص هو التحريم اذ لو ثبتنا اي الحسن والقبح العقليان لم يتغيرا ولم يزولا
فان قيل فيلزم ان لا ينسخ وجوب ولا تحريم اصلا لا سلمنا هما الحسن والقبح العقليين قلنا يجوز ان لا يكونا
ذاتيين بل يختلفان باختلاف المصالح بخلاف حسن المعرفة وقبح الكفر فانهما ذاتيان لا يزولان اصلا لنا انها
احكام يوهم انه احتجاج على المختار من الخلافية الاولى وليس كذلك بل على الخلافية الثانية اعني نسخ جميع التكاليف
وان لم يتعرض لها الشارح وكانه حاول جعله دليلا على الامرين جميعا اي وجوب المعرفة وتحريم الكفر ونحوه احكام
فيجوز نسخها كسائر الاحكام وايضا جميع التكاليف احكام كغيرها الذي هو البعض المتفق على جواز نسخه فيجوز
نسخها فيجب معرفته محل نظر فان وقوع النسخ وامكان معرفته ومعرفة الناسخ اعني الشارع لا يستلزم وجوب المعرفة
اي يلزم التكليف اللهم الا ان يقال النسخ لا يكون الا بدليل شرعي وهو خطاب يجب فهمه ومعرفته فليتفحص اي وقوع
الممكن الذي هو معرفة النسخ والناسخ وبعد تحقق المكلف به يرتفع التكليف به ضرورة وقد ارتفعت جميع التكاليف التي

جرا

سواهما فثبت التكليف بشيء من التكاليف وهو المعنى بنسخها وبهذا التقرير يندفع ما يتوهم من وجوب معرفة نسخ وجوب المعرفة ومنكم
الا انه يرد ان هذا لا يكون نسخا لجميع التكاليف بل ارتفاعا للبعض بطريق النسخ وانقطاعا للبعض بطريق الاتيان بالمأمور به فان
قيل يصح لرفع جميع التكاليف الموجودة فيه تنسخ قلنا نعم وان تكليف المعرفة قد وجدت ولم تنسخ فان قيل يجوز ان يخبر الشارع
بانه ليس مكلفا بشيء اصلا قلنا يستلزم وجوب معرفة ذلك وبعض الكلام والله اعلم الكلام في القياس   القياس التقدير
والمساواة تمسك بالامثلة الثلثة مشعر بان المراد انه قد يكون لهما جميعا وقد يكون للتقدير فقط وللمساواة فقط وقال الآمدي
رحمه الله هو في اللغة التقدير وهو يستدعي امرين يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة فهو نسبة واضافة بين شيئين يقال فلان لا يقاس
بفلان اي لا يساويه وانما قيل في الشرع قاس عليه ليدل على البناء فان انتقال الصلة للتضمين   وذلك كمثل لا اشتمال القياس
على الاصل والفرع والعلة والحكم وتنبيه على ان المراد بالفرع محل الحكم المطلوب اثباته فيه وبالاصل محل الحكم المعلوم ثبوته فيه
فلا دور وانما يلزم لو اريد بالفرع المقيس وبالاصل المقيس عليه وتحقيقه ان المراد بهما ذات الاصل والفرع والموقوف على القياس
وصفا الفرعية والاصلية   وبذلك يحصل ظن مثل الحكم اشارة الى ان العلم بعلة الحكم وثبوتها في الفرع وان كان يقينا لا
يفيد في الفرع الا الظن لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا وانما قال مثل الحكم لان ثبوت عينها
مما لا يتصور كما ذكر في العلة ولو ثبتها اي كون الذرة مما يجرم فيه التفاضل هو الحكم   المساواة في نفس الامر لان المتبادر
الى الفهم وبهذا يسقط ما ذكر في بعض الشروح من ان المساواة اعم من ان يكون في نظر المجتهد او في نفس الامر فالتعريف المذكور
شامل للصحيح والفاسد وعلى المخطئة ان يزيدوا قيد في الواقع ليخرج الفاسد   فحقهم ان يقولوا لم يصرح بقوله في علة الحكم
فقولنا في علة الحكم متعلق بالمساواة وقولنا في نظر المجتهد بالمساواة في علة الحكم   تشبيه فرع بالاصل اي الدلالة
على مشاركة لدفي امر هو الشبه والجامع فان كان حاصلا فالتشبيه مطابق والا فغير مطابق وعلى كل تقدير فالمشبه اما
ان يعتقد حصوله فصحيح في الواقع او في نظره واما ان لا يعتقد حصوله ففاسد وعلم ان القياس وان كان من ادلة
الاحكام مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعريفاته واستعمالاته مبني على كونه فعل المجتهد فتعريفه بنفس المساواة

محل

محل نظر ولهذا عبر عنه الشارح المحقق رحمه الله بما حصلت فيه المساواة   قياس الدلالة هو ما لا تذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها
كالرائحة في قياس النبيذ على الخمر برائحة المشتد وسيجيء ذكره   في المكره على لفظ اسم الفاعل ومعنى اثمه بالقتل اثمه
بسبب القتل الذي وقع بالكراهة   في المكره على لفظ اسم الفاعل حالة اي قياس الدلالة بتضمنها اي المساواة في
العلة وان لم يصرح بها اي بالعلة او بالمساواة فيها وضمير بها الاول للتانيثين وبها الثاني للوجوبين اي وجوب القطع للعاشين
في المسروق ووجوبه في المغصوب   ووقع في نسخة الاصل في وجوب الضمان وهو من سهو القلم   لما لم يجب با
لنذر لان انطباقه على قوله لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر يقتضي ان يكون مضمون الشرط علة ومضمون
الجزاء حكما وان جاز العكس ايضا كما ذكر ان صلوة الصبح لما كان فرضا لم يؤد على الراحلة للقطع بان الفرضية حكم وعدم
التادي على الراحلة علة لكن لا بمعنى كونه علة لثبوت الحكم بل للعلم به وكذا في مثال النكاح بلا ولي ولا يخفى انه لو قال لما
يؤدى الوتر على الراحلة كان نفلا كالصبح لما كان لا يؤدى على الراحلة كان فرضا والمرأة لما ثبت عليها الاعتراض لم
يصح منها النكاح كالرجل لما لم يثبت عليه الاعتراض صح منه النكاح لكان انسب وبالجملة الاصل الصلوة والفرع الصوم
والحكم في الاصل عدم الوجوب بغير نذر وفي الفرع نقيضه وهو الوجوب بغير نذر والعلة في الاصل عدم الوجوب بالنذر
وفي الفرع نقيضه وهو الوجوب بالنذر وكذا في المثال الثاني حكم الاصل اعني صلوة الصبح هي الفرضية والعلة عدم التادي
على الراحلة وحكم الفرع اعني الوتر هي النفلية وعلته التادي على الراحلة وفي المثال الثالث حكم الاصل اعني الرجل صحة
النكاح وعلته عدم ثبوت الاعتراض عليه وحكم الفرع اعني المرأة عدم صحة النكاح منها وعلته ثبوت الاعتراض عليها
مساواة من وجهين فعلى الوجه الاول يكون الاعتكاف بنذر الصوم اصله والاعتكاف بغير نذر الصوم فرعا
واشتراط الصوم فيهما حكما والاعتكاف علة وذكر الصلوة ليس لكونها الاصل المقيس عليه بل في التقرير الاول لبيان
الغاء الوصف الفارق عن العلة وهو كونها مقترنة بالنذر وفي التقرير الثاني لبيان ان العلة ليست هي الاعتكاف بالنذر وعلى
الوجه الثاني الاصل الصلوة بالنذر والفرع الصيام بالنذر والعلة كونهما عبادتين والحكم في التحقيق عدم تاثير النذر

في الوجوب والمقصود اضافة وجوب الصوم الى نفس الاعتكاف ولهذا قال فيلزمه ان يجب بدون النذر كما يجب مع النذر
ويهذا هو المراد بالذي هو عدم المساواة واما الذي فيه القياس فهو عدم الوجوب بالنذر وكونه اي الاعتكاف با
لنذر اي مقرونا بنذر شيء من الصوم او الصلوة لا يصلح علة مستقلة لاشتراط الصوم ولا جزء علة بان يكون العلة
هي الاعتكاف مع وصف اقترانه بنذر لانه غير مؤثر لا بالاستقلال ولا بالانضمام بدليل انه مع الاعتكاف يثبت
في الصلوة ولا يثبت الحكم الذي هو الاشتراط فاندفع بهذا التقرير ما يتوهم من الاعتراض بان عدم التاثير لا ينافي
كونه جزء علة ولا شك يعني انا لما فرضنا عدم اشتراط الصوم وبينا عدم استلزامه لعدم الوجوب بالنذر
قياسا على الصلوة كانت المساواة حاصلة بين الصوم والصلوة في عدم الوجوب بالنذر وان لم يكن حاصلة في نفس
الامر وما وقع في بعض نسخ الاصل بينهما وبين الصوم بتثنية الضمير لا يخفى انه من سهو القلم بما هو اوضح منهما
اي من الاجوبة السابقة لعله معذرة وحاصله ان الصلوة يتساوى حكمها حالة نذرها في الاعتكاف وحالة عدم
نذرها للاجماع على عدم وجوبها في الحالين فكذا الصوم يتساوى حكمها في الحالين وليس التساوي بان يكون
عدم الوجوب للاجماع على الوجوب حالة النذر فتعين ان يكون بثبوت الوجوب واعلم ان اصل الاعتراض هو ان لا توجد
في قياس العكس ما هو تعريف القياس اعني المساواة في علة حكم الاصل والاجوبة المذكورة انما تثبت المساواة في امر آخر لكنها
تستلزم المساواة في العلة فيصدق الحد وهذان المثالان يريد انه لا اعتداد بالجواب الاول لان قياس
العكس من اقسام القياس فلا بد من دخوله في الحد والجواب الثاني سواء قرر باول وجهي المساواة المبني على الغاء
الفارق او على السبر او بثاني وجهيها المبني على ان هذا قياس للصيام بالنذر على الصلوة بالنذر والجواب الرابع
الاوضح المبني على مساواتهما في تساوي حكمهما حالة النذر وعدمه لا اختصاص في اختصاصهما بالمثال المذكور والجواب
الثالث المبني على ان هذا ملازمة والقياس لبيان الملازمة جار في جميع الامثلة مثلا لو لم يكن الوتر نفلا لما كان يؤدى
على الراحلة قياسا على فرض الصبح واللازم منتف ولو صح النكاح عن المراة لما ثبت الاعتراض عليها قياسا على الرجل واللازم
منتف

منتف فتعين هو الجواب عن الاعتراض بقياس العكس على الاطلاق فان قضينا بما قد لا يكون ظاهرا او بهذا يندفع ما يقال انه غير
منعكس لعدم تناوله القياس المنصوص العلة المحسوس ثبوتها في الاصل والفرع اذ لا يبذل جهد في ذلك فانه لا بد من بذل جهد
في معرفة صحة النص متنا وسندا وعدم المعارض وسلامة العلة في الفرع عن ثبوت مانع او انتفاء شرط حمل
الشيء على غيره لم يتعرض للاعتراض بان الحمل ثمرة القياس لا نفسه لما سيذكر في تعريف القاضي واما الاعتراض بان الشيء لا يتناول
المستحيل فمدفوع بانه شيء لغة وان لم يكن ثابتا وقد جمع المص لما ذهب اليه بعض الشارحين من ان كلا من الاعتراضات
مختص بواحد من التعريفات على طريق اللف والنشر بلا جامع اي لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد او نفيه عنهما فلا يعترض
عليه بانه مستدرك اذ الحكم اعم من الايجاب والسلب وليس بشيء لان المراد الحكم الشرعي اذ لا يجري القياس في غيره ولو
سلم فالنسبة الحكمية التي يراد ايقاعها وهو الاثبات او انتزاعها وهو النفي لا الاسناد التام المتناول للايجاب والسلب بقرينة
اضافة الاثبات اليه وفي جعل الصفة قسيما للحكم اشارة الى ان المراد به الحكم الشرعي كما صرح به المحقق رحمه الله لئلا يتناول
الحكم الشرعي هو يريد ان الجامع قد يكون حكما شرعيا اثباتا او نفيا لكون القتل عدوانا او غير عدوان وقد يكون وصفا عقليا
اثباتا او نفيا لكونه عمدا او ليس بعمد ومن الامثلة وقد يكون وصفا عقليا اثباتا او نفيا لكون القتل عدوانا او ليس
بعدوان ولكونه عمدا او ليس بعمد ومن الامثلة الواضحة قولنا الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخنزير والنجس المغسول
بالخل ليس بطاهر فلا تصح الصلوة فيه كالمغسول باللبن والنبيذ مسكر فيكون حراما كالخمر والصبي ليس بعاقل فلا يكلف
كالمجنون وفي تفسيره الحكم بالشرعي اشارة الى دفع ما يقال ان الحكم اما ان يتناول الصفة فيكون ذكرها مستدركا اولا
فيجب ان يقال في اثبات حكم لهما او صفة ووجه الدفع ان الثابت بالقياس لا يكون الا حكما شرعيا كما سيجيء بخلاف الجامع
فانه قد يكون وصفا عقليا واستحسنه المص اتباعا للجمهور لما فيه من المحافظة على القيود مع ضعف الاعتراضات
المورودة عليه لان الآمدي رحمه الله اورد عليه ستة اعتراضات اقواها الثلثة المذكورة في المتن بتغيير ما في الاول
واجاب عن الكل الا ان المص كانه استضعف الاجوبة فلم يعول عليها ولذا قال في المنتهى ان اريد بالحمل التشبيه فمجاز

ليس بعدوان

اشارة الى رد ما ذكره الآمدي رحمه الله من ان المراد بحمل المعلوم على المعلوم هو التشريك والتسوية بينهما احدهما مطلقا
اثبات حكم او نفيه تفصيل لذلك فلا تكرار والى هذا ينظر جواب المحقق رحمه الله يعني ليس المراد بالحمل ثبوت الحكم في الفرع
لنكون ثمرة القياس بل وجوب التسوية في الحكم عند قصد اثبات الحكم فيهما بذلك الحمل فقوله اذا اريد تفسير لقوله في
اثبات حكم لهما يعني انه ليس صلة للحمل بل ظرفا متعلقا بمضمونه وفي قوله بذلك تأكيد للاعتراض الثاني وهو الاشعار بثبوت
حكم الاصل بالقياس وهو يحتاج في جوابه الى ما ذكره المحقق رحمه الله وحاصله ان الحكم فيهما جميعا يثبت بالقياس باعتبار
جزئيته الذي هو الحكم في الفرع وظاهر ان افتقار المجموع الى شيء لا يقتضي افتقار كل من جزئيته اليه بل يكفي افتقار احد جزئيه
وانا اظن ان ما ذكره من الاشعار انما يظهر اذا كان قوله باثبات حكم متعلقا باثبات حكم اما اذا تعلق بالحمل على ما هو
الحق فلا وقد ظهر مما ذكرنا ان قوله لا ثبوت الحكم في الفرع عطف على وجوب التسوية وقد سبق الى بعض الناظرين
في هذا الكتاب انه عطف على اثبات الحكم وان قوله بذلك اشارة الى اثبات حكم والمعنى ان المراد بالحمل وجوب التسوية
اذا اريد بقوله في اثبات حكم الاثبات لهما هو ظاهر اللفظ اذ لو اريد ثبوت الحكم في الفرع لم يصح ارادة التسوية اذ
يصير المعنى انه التسوية في ثبوت الحكم في الفرع وليس بمستقيم ولولا اني على ثقة من حال الشارح المحقق اعلى الله درجته
في دار السلام لسارت بي الظنون وذهبت بي الاوهام عند الاطلاع على امثال هذه التعسفات ممن قرأ الكتاب
عليه مع التحصيل دقائقه وصرف شطرا صالحا من العمر الى الكشف عن حقائقه وقد صرح ذكر الآمدي بعد الجواب
عن الاعتراضات المذكورة على تعريف القاضي انه يرد اشكال لا محيص عنه وهو ان الحكم في الفرع نفيا واثباتا متفرع
على القياس متأخر عنه بالاجماع وقد جعله ركنا له متقدما عليه حيث اخذ في تعريفه حيث قال في اثبات حكم لهما او نفيه
عنهما اشارة الى الفرع والاصل وهذا دور ممتنع حيث جعل القياس متوقفا على حكم الفرع المتوقف عليه فاجاب
المص بانه انما يقتضي توقف معرفة القياس وتعقل ماهيته على معرفة حكم الفرع وتعقل ماهيته وهو لا يتوقف على تعقل ماهية
القياس لا تعقله ولا حصوله بل غاية الامر ان حصوله يتوقف على حصول القياس ومثله ليس من الدور في شيء وهذا

هامش: وقوله في

كلام لا

القاضي

كلام لا غبار عليه الا ان الشارح المحقق رحمه الله قد تعرض فيه بالغوص عن حد الاستقامة حيث جعله اعتراضا على من زعم ان
ابا هاشم واتباعهما انما عدلوا عن حكم الفرع الى حكم شيء او معلوم حيث قالوا حمل الشيء على غيره وحمل معلوم على معلوم ولم
يقولوا حمل فرع على اصل لان حكم الفرع متوقف على القياس لثبوته به فاخذه في تعريف القياس يكون دورا والمص قد اخذ الفرع
في تعريف القياس حيث قال هو مساواة فرع الاصل في علة حكمه فيلزمه الدور فاحتاج الى الجواب بان المأخوذ في حد القياس
ثبوت حكم الفرع الموقوف على وجود القياس لا تعقله والمحدود ماهيته المعقولة اي لا يتوقف عليها حصول حكم الفرع ولا
تعقله فلا دور وانت خبير بانه ليس في تعريف ابي هاشم وتعريف المص ذكر حكم الفرع اصلا بل في تعريف المص ذكر الفرع نفسه و
توهم الدور فيه انما يكون من جهة تفسيره بالمقيس المتوقف على معرفة القياس على ما سبق وكلام المص ههنا تقريرا وجوابا لا يلائم
ذلك والدليل على ان ليس في دعوى كون ذكر حكم الفرع دورا دعوى بطلان حد المص ان الآمدي بعد ما جزم بورود هذا
الدور على تعريف القاضي قال والمختار في حد القياس انه عبارة عن الاستواء بين الفرع والاصل في علة حكم الاصل وهذا بعينه
تعريف المص ثم قال وهذا جامع ومانع لا يرد شيء من الاعتراضات المذكورة ومن البعيد ما ذكر في بعض الشروح ان هذا
اشارة الى تعريف آخر وهو ما به ثبوت الحكم في الفرع ثم جواب عما اورد عليه من استلزامه الدور التي لا يحصل الا بحصولها
تفسير للاجزاء وتمييز لها عن العوارض وقوله داخلة في حقيقته اي بالنظر الى الوجود العقلي محققة بهويته اي بالنظر الى الوجود
العيني وهذا تأكيد لما ذكر وتوضيح واركان القياس اربعة لانها المأخوذة في حقيقته حيث يفسر بمساواة فرع الاصل
في علة حكمه وهذا كما يقال اركان التشبيه اربعة المشبه والمشبه به ووجه الشبه والاداة وهو الصحيح لان في ذلك حقيقة
الانتقال وفيما عداه لا بد من تجوز وملاحظة واسطة يظهر بالتأمل اذ يستنبط اي الجامع منه اي من الحكم في
الاصل يعني بالنظر الى الاعم الاغلب والا فقد يكون العلة منصوصة فلو كان حسيا او عقليا الانسب بما ذكره من
البيان والمثال ان نقول فلو كان لغويا او عقليا وهو الموافق لكلام الآمدي والشارحين وهذا مبني اي انحصار المطلوب
من القياس في اثبات حكم شرعي حتى يلزم كون الاصل حكما شرعيا مبني على ان القياس لا يجري في القضايا اللغوية والعقلية والا

فالمطلوب قد يكون اثبات حكم لغوي او عقلي فلا يشترط كون حكم الاصل حكما شرعيا وفي هذا دفع لما يتوهم من ان قياس ايجاب الحد على ايجاب السكر والتسمية بالخمر انما كان باطلا خارجا عن الانتظام من جهة ان الفرع قد اخذ حكما شرعيا حتى لو اخذ عقليا او لغويا كالاصل لصح وانتظم من الصفات كما قياس الغايب على الشاهد في كونه عالما بعلم هي صفة قايمة والافعال كما قياس الشاهد على الغايب في كون فعله باختياره وهو الصحيح عنده اي عند المص خلافا لبعض ايمة اللغة حيث يجرونه في اللغات واكثر المتكلمين حيث يجرونه في العقليات وقد تقدم في بحث النسخ انه اذا نسخ حكم الاصل لا يبقى معه حكم الفرع فانه قد صرح لا خفاء في ان ههنا قياسين احدهما لاثبات المطلوب والآخر لاثبات اصله فههنا فرع مطلق كالجذام واصل مطلق كالجب وفرع من وجه واصل من وجه كالقرن وعلة لاثبات الحكم في الفرع المطلق كعيب يفسخ به البيع وعلة لاثبات حكم ما هو اصل من وجه فرع من وجه كفوات الاستمتاع واليهما الاشارة بالعلة المذكورة ثانيا في اثبات حكم الاصل يعني الاصل الذي هو فرع من وجه وقوله وانها ليست ثابتة في الفرع يعني الفرع المطلق فان الجذام لا يمنع الاستمتاع وقوله والمذكورة اولا يعني علة اثبات حكم الفرع المطلق لكونه عيبا يفسخ به البيع فانه وان ثبت في الجذام لكن لم يثبت اعتباره في حكم اصله الذي هو القرن والرتق فان جواز فسخ النكاح بعلة لم يعلل بكونهما من العيوب التي يفسخ بها البيع بل بفوات الاستمتاع فلا مساواة بين الفرع الذي هو الجذام والاصل الذي هو القرن والرتق في العلة المعتبرة التي هي فوت الاستمتاع ولا يخفى على المتامل ان قوله فيمنع الخصم ان البيع يفسخ بالقرن من سهو العلم والصواب ان النكاح لانه الحكم في الاصل واما منع فسخ البيع به فانما هو منع لوجود الوصف في الاصل جامع للصورتين يعني صورتي اتحاد العلة في القياسين كقياس الوضوء على التيمم والتيمم على الصلوة بجامع العبادة فيهما وعدم اتحادها كقياس الوضوء على التيمم بجامع الطهارة وقياس التيمم على الصلوة بجامع العبادة قال الاجهب ظاهر سوق الكلام انه دليل للحنابلة والبصري لكنه في التحقيق اعتراض منهم على دليلنا المذكور في صورة عدم اتحاد العلة حاصله منع لزوم المساواة في العلة بل يجوز ان يثبت الحكم في الفرع بعلة وفي الاصل بعلة اخرى كما يجوز ان يعلم ثبوته في الفرع بدليل

هو القياس

١٧٨

امتناع

هو القياس وفي الاصل بدليل آخر هو نص او اجماع والجواب ان الفرق بين العلة والدليل بانه يلزم من عدم المساواة في العلة التعدية وانتفاء القياس لان ذلك حقيقته بخلاف اختلاف الدليل فانه لا محذور فيه ما ذكرناه كان فرعا ظاهر هذا الكلام ان اصل القياس ان كان فرعا يوافقه المستدل ويخالفه المعترض كثبوته النكاح وكون القرن مما يفسخ النكاح فهذا هو محل الخلاف بيننا وبين الحنابلة واما اذا كان بالعكس اي يخالفه المستدل ويوافقه المعترض كصحة فرض الحج بنية النفل وعدم القصاص في القتل بالمثقل فباطل بلا خلاف وهذا يقتضي ان يكون فرضه الحج بنية النفل مما ثبت بالقياس وكذا عدم وجوب القصاص في القتل بالمثقل وفي الشرح اشارة الى معنى الفرعية في ذلك انه فرع من فروع المذهب وقيل لان كلا منهما حكم مختلف فيه فلا بد له من مستند الى اصل وقيل لانه ليس بمنصوص عليه ولا مجمع عليه وانت خبير بانه لا يكون مما نحن فيه وكلام الآمدي صريح لا يقتضي ذلك لانه قال هذا اذا كان حكم الاصل معقولا به من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض واما اذا كان معقولا به من جهة المعترض ممنوعا من جهة المستدل كما في المثال المذكور فلا يصح والا لكان حينا فضا حيث جعل الوصف علة وليس بعلة واما ان نقول المناسب بقوله احدهما ثانيهما لكنه وقع في النسخ هكذا في غير محله اي محل الحكم وهذا ايضا من شروط حكم الاصل لان حاصله ان يكون حكم الاصل بحيث يوجد مثل علته في اصل آخر غير محل الحكم وليس المراد انه يجب ان يوجد في محل آخر هو الفرع لان هذا معلوم من كون العلة وصفا مشتركا ويحتمل ان يكون ضمير محله للقياس والحاصل واحد وكمقادير الحدود وخصوصية ساير الكفارات فقيد بذلك لما سيجيء من جريان القياس في نفس الحدود والكفارات لكن هذا الوصف وهو المعنى المقتضي للرخصة لما فيه من المشقة لم يوجد في موضع مما يشتمل على مشقة وان كان فوق مشقة السفر من مزاولة الاعمال الشاقة فروعي فيه المصلحتان اي دفع مفسدة القتل للاعداء من غير حضور شاهد من بشرعية التحليف ودفع مفسدة الدعاوى الباطلة للاشرار بشرعية العدد الكثير وان لم نعلم حكمة الخمسين بالتعيين ولا نظير له اي لا يوجد مثل ذلك في اصل آخر وهو القياس المركب بل اشتمال حكم الاصل عليه لكونه يستغني المستدل عن اثبات حكم الاصل بالدليل استغنائه بموافقة الخصم له اي للمستدل فيه اي في حكم الاصل مع منع الخصم لعلية علة المستدل

اي ما ذكر من الاستغناء لسلم لم قوله بموافقة متعلق بقوله استغني

او لوجودها في الاصل قال الآمدي القياس المركب هو ان يكون الحكم في الاصل غير منصوص عليه ولا مجمع عليه بين الامة وهو اما مركب
الاصل وهو ان يعين المستدل علة في الاصل فيعين المعترض علة اخرى ويزعم انها العلة في حكم الاصل وانما سمي مركبا لاختلاف
الخصمين في تركيب الحكم اي العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهو فرع له والمعترض
يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة ولا طريق الى اثباتها سواها ولذلك منع ثبوت الحكم عند انتفائها وانما سمي مركب
الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل واما مركب الوصف وهو ما وقع الاختلاف في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام
لا وسمي بذلك لانه اختلاف في نفس الوصف الجامع وزعم بعضهم انما سمي قياسا مركبا لاختلاف الخصمين في علة الحكم
وليس بحق والا لكان كل قياس اختلف في علة اصله وان كان منصوصا او مجمعا عليه قياسا مركبا هذا كلام الآمدي ونظيره
معنى كلام المنتهى وذهب الشارح المحقق رحمه الله الى انه انما سمي مركبا لاثبات المستدل والخصم كل منهما الحكم بقياس آخر
فقد اجتمع قياسهما وهو معنى تركيب القياس وذلك انهما اتفقا على ان الحر لا يقتل بالمكاتب وانما اختلفا في ان العلة
هي كونه عبدا او جهالة المستحق وكذا اتفقا على عدم الصحة في زينب التي ان تزوجها طالق وانما اختلفا في ان العلة
كونه تعليقا او تنجيزا وفي بعض الشروح انما سمي بذلك لان الاصل فيه وصفان يصلح كل منهما ان يكون علة ولا يخفى ما فيه
بادنى مناسبة بمعنى انهما اتفقا على علية الوصف حتى لو صح القياس وثبت اشتراك الاصل والفرع في العلة كان
مركب الاصل وان كان في الظاهر اتفاقا في مجرد حكم الاصل حتى الوصف وهذا القدر كاف في التمييز وحاصله يشير الى انه
د ينفك في الصورتين للخصم والشارح صرح على انه في الاول للقياس من الاول وفي الثانية لكنا ولا خفاء في ان منع الاصل وفق ما ذكر
وعدم العلة بما ذكر فان قيل قد سبق ان الخصم في مركب الاصل يمنع العلية وفي مركب الوصف يمنع وجود العلة في الاصل
فكيف يصح انه في الاول لا ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع الحكم في الاصل وفي الثاني عن منع علة الاصل او حكمه قلنا
عدم العلة في الفرع نتيجة منع علة المستدل ودعوى علية وصف آخر لا يوجد في الفرع ومنع حكم الاصل نتيجة
بطلان عليه ذلك الوصف على سبيل الفرض والتقدير بناء على انه المانع ومنع علة الاصل هو بعينه منع وجود

العلة

حكم
العلة في الاصل ومنع حكم الاصل هو نتيجة تسليم العلة في الاصل على سبيل الفرض والتقدير فلينأمل حتى لا يتوهم ان منع
الاصل نتيجة منع وجود العلة ولازمه على ما سبق الى بعض الاوهام الايري انه منع او لا كون زينب التي ان تزوجها طالق تعليقا
ثم قال لو ثبت كونه تعليقا فلا نم عدم صحته الذي هو الحكم فجعل منع الحكم متفرعا على ثبوت العلة وفي شرح العلامة وبه يشعر كلام
الآمدي ان منع حكم الاصل في الصورتين انما يصح اذا كان الخصم مجتهدا اذ ليس للمقلد مخالفة امامه وقد لا يبعد في بعض الشروح ما
سلكه المصنف في مركب الوصف من منع وجود علة الفرع في الاصل والمعهود في كتاب الفروع في الاقيسة عكس ذلك تدعى
ان ذلك اي العبد ثبوت العلة اما بالاستقلال او بالانضمام عند الخصم فان سلم اي الخصم انها اي العلة غير موجودة في
الاصل فقد تم المطلوب وان لم يسلم فللمستدل اثبات وجودها في الاصل بدليله كما يثبت في المثال المذكور ان قولنا زينب
التي ان تزوجها بمنزلة ان تزوجت زينب فهي طالق بشهادة الاستعمال واطباق ائمة العربية وبهذا انظر انه لو قال من عقل او
حس او شرع او غيرها كان لغير او قد ثبت عطف على قوله بثبوته على غيره او معترف بصحته للموجب وقد ثبت بالدليل
وان لم يعترف بثبوته والمناظر يلو الناظر يعني قد اعتبر في المناظرة ان يكون الغرض اظهار الصواب كما ان غرض الناظر ظهور الصواب
بحسب ظنه بتضافرهما اي تعاونهما وقد وقع في النسخ بالظاء وهو غلط كما سبق او سبر هو حصر الاوصاف وابطال
بعضها لتعيين الباقي او اخالة هو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره وسلما فيثبت الحكم بعدها
وهو التخالف والتراد ببعض الحديث وثبت علية التخالف بالايماء من النص اذ لو لم يكن اقترانه بالحكم للتعليل لكان
بعيدا ونحوه تسلسل اي ترتب اثبات المقدمات الى ان ينتهي الى البديهيات فيفوت المقصود لكثرة الوسائط
يعرف يعني قد تمنع الملازمة بناء على ما ذكر في بيانها ما تمام لان حكم الاصل حكم شرعي مثل حكم الفرع يستدعي مثل ما يستدعيه من
الادلة والشرائط فيقبل طول المقال وينتشر الجدال بخلاف مقدمات المناظرة فانها قد تنتهي سريعا الى الضروريات ولما
كان في هذا نوع ضعف احال الامر الى الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على اشتراط الاجماع مطلقا او بين المتخاصمين كما اشترط
الكرخي رحمه الله عند اثبات الاصل بالنص عدم مخالفة الاصول اخر او احد امور ثلثة التنصيص على العلة او الاجماع على

رحمه الله

على التعليل مطلقا او موافقة اصول لغو وعثمان البتي رحمه الله قيام ما يدل على جواز القياس عليه بخصوصه وبشر المريسي

الاجماع عليه او التنصيص على العلة والكل ضعيف على ما بين في موضعه والا لم يكن جعل احدهما اصلا اولى وقد يجاب

بانه يجوز ان يكون دلالة عليه اقوى فيكون بالاصالة اولى وبان تعاضد الادلة مما يقوى الظن وقد كثر في كتب الفقه اثبات

الحكم الواحد بانواع من الادلة ويفع به مورد ان العلة وان اضيفت الى الاصل فعنا بها علة الحكم في الاصل لا لما محرجه

اى وصفا طرديا لا مناسبا ولا شبيها ولا لزم الدور بيانه على ما ذكره الآمدي وجمهور الشارحين ان العلة متفرع على

حكم الاصل لكونها مستنبطة منه واذا كانت امارة مجردة لا فائدة لها سوى تعريف الحكم كان الحكم متفرعا عليها فيلزم

الدور واعترض عليه في بعض الشروح بان العلة انما تتفرع على حكم الاصل والمتفرع على العلة انما هو الحكم في الفرع فلا

دور وفساده واضح لان الوصف اذا كان امارة لحكم الاصل معرفا له كان المتفرع عليه هو حكم الاصل وايضا لو كان معرفا

لحكم الفرع دون الاصل والتقدير انه ليس بباعث لم يكن للاصل مدخل في الفرع بقي انه لم لا يجوز ان يتفرع حكم الاصل عليها

بناء على انها تعرفه لكنها لا تتفرع على حكم الاصل بل يكون منصوصة او مجمعا عليها فاشار المحقق رحمه الله في اثناء التقرير

الى دفع ذلك بان كونها مما يعرف الحكم لا يتصور الا اذا كانت مستنبطة لان التنصيص عليها او الاجماع تصريح بالحكم

فلا يصدق ان الحكم انما عرف به وفيه بحث لان كون الوصف معرفا للحكم ليس معناه انه لا يثبت الحكم الا به كيف وهو

حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص او اجماع بل معناه ان الحكم يثبت بدليله ويكون الوصف امارة بها يعرف ان الحكم الثابت

حاصل في هذه المادة مثلا اذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونها مايعا احمر يقذف بالزبد كان ذلك امارة على ثبوت

الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من افراد الخمر وبهذا يندفع الدور والحاصل ان العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم

بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية والله يعلم وقيل لا يجوز لو صح لهذا بما انه لو جاز لوقع

ع ولو من الشارع للقطع بانها اذا وجدت الحكمة التي هي المقصود الاصلي المطلوب بالذات من غير مانع ربط الشارع

الحكم بها لا بمظنتها التي ربما توهم انها المقصود واللازم منتف بحكم الاستقراء وثانيهما انه لو جاز لم يعتبر

الرابع

ناظر الدفع

الشارع المظان عند تحقق خلوها عن الحكمة اذ لا عبرة بالمظنة في معارضة المئنة واللازم منتف لانه قد اعتبرها حيث

فدر

بالسفر وان خلا عن المشقة كسفر الملك ولم ينطها بالحضر وان اشتمل على المشقة كما في الحمالين والملاحين فدل ذلك على

ان المعتبر وجودا وعدما هو المظنة دون الحكمة والجواب عنهما منع الملازمة مستندا الى اسفار حكمة ظاهرة منضبطة من

جملة ما يقصد الشارع في احكامه ولا خفاء في ان وقوع اعتبار الشارع اياها وعدم اعتبار المظان الخالية عنها فرع و

فرض الوجود لا يستلزم الوجود فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة وحين اعتبرت المظنة لم يرد سفر الملوك

ولا حضر الحمالين لان مظنة الشيء لا يجب اطرادها بمعنى اذا وجدت وجدت الحكمة ولا انعكاسها بمعنى اذا انتفت انتفت الحكمة

على ما سيجيء عن قريب واما العدم المخصص بامر يقرب الشارحين ان ذلك الامر اما ان يكون وجوده منشأ المصلحة

اولا وح اما ان يكون وجوده منشأ المفسدة اولا وح اما ان يكون وجوده منافيا لمناسب اولا فهذه اقسام اربعة يجب ان

يبين امتناع ان يكون عدم ذلك الامر مناسبا او مظنة على تقدير كل واحد منها ولا يكفي بيان امتناع كونه مناسبا على الاول

ومظنة على الآخرين لما هو ظاهر كلام المص ليستقيم اجمال المنافي للمناسب قسيما لما هو منشأ المفسدة لظهور ان

لا تقابل بينهما واوردها اعتراضات منها انه يجوز منشأ مصلحة والعدم منشأ مصلحة ارجح فيكون مناسبا او ان يكون

مظنة وان يشتمل عدم المانع على مصلحة فيكون علة وان يكون احد المتقابلين خفيا دون الآخر وانما استحيل ذلك في النقايض

وان ظهور المناسب لا ينافي ان يكون عدم المنافي مظنة غايته اجتماع العلتين والمص يقول به ولو سلم انه لا يكون مظنة فلم

لا يجوز ان يكون مناسبا فيجتمع مناسبان والشارح المحقق رحمه الله بالغ في توضيح المقام على ما هو دابه في مظان الاشتباه

مشيرا الى دفع ما يحتاج الى الدفع من الاشكالات وجرى على ما هو ظاهر كلام المتن من تخصيص بيان امتناع كون العدم

مناسبا بما اذا كان الوجود منشأ مصلحة او مفسدة ومظنة بما اذا كان الوجود منافيا لمناسب اذ ليس بمناف

لانه لو اريد بيان امتناع كونه مناسبا او مظنة كثير معنى اذ يكفي ان يقال لو كان عدما فاما ان يكون عدما مطلقا او مضافا

لكن لا يخفى ما في الكلام من الابهام ولا يصلح مقصودا لان تفويت المصلحة مفسدة وما قيل لعله يكون مصلحة ارجح مدفوع

8 على كل من التقديرات الاربع لما كان للشرطية القائلة بانه لو كان عدما لكان مناسبا او مظنة صح

لا بورود على العدم المحلم

باتم يكون الوجود منشاء مفسدة لان ترك المصلحة الراجحة مفسدة ولو علل شيء منهما اى من الاحكام اشارة الى كون عدم المانع
غير صالح للعلية ضرورى حتى يكون عدمه اى عدم الامر الذى وجوده منشاء المصلحة او المفسدة مناسبا عليه اشكال ظاهر وهو
اما ان يكون وجوده منشاء المصلحة كيف يتصور ان يكون عدمه مناسبا وقد سبق انه لا يصلح مقصودا بل لا يصلح بذا فيما
يكون وجوده منشاء المفسدة ايضا لما سبق من ان عدمه عدم مانع وهو لا يصلح ان يكون علة فضلا عن ان يكون مناسبا والجواب
ان المراد ان عدمه يكون مناسبا بحسب التوهم والاجمال فيحتاج نفيه الى البيان وكذا قوله وان لم يكن اى وجود ذلك الامر كذلك
اى منشاء المصلحة او المفسدة حتى يكون عدم ذلك الامر مظنة اى بحسب التوهم فيحتاج نفيه الى البيان وقد يجاب بان الغرض
ان كون العدم مناسبا لذاته انما يتصور اذا كان بالنظر الى نفس العدم اذ لو كان بالنظر الى ما يشمله العدم يكون مظنة فليس
النظر الى ذلك الوجود فى كونه مصلحة او مفسدة ولا ارى لهذا الكلام معنى فان كان اى وجود ذلك الامر منافيا للمناسب
ملزوما عينه ذلك الحكم فذلك الامر بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب تحققا للمنافات ويجب ايضا ان يستلزم عدمه
وجود المناسب ليحصل بذلك العدم الحكمة فيكون مظنته واذا كان ذلك الامر بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب وعدمه
وجود المناسب كان ذلك الامر نقيض المناسب نظرا الى ان المساوى للنقيض فى حكم النقيض لان نقيضه اى نقيض ذلك
الامر الذى هو نقيض المناسب ولا ضائر فى ان نقيض نقيض المناسب عين المناسب فلهذا قال اعنى المناسب ان كان
ظاهرا اى وصفا منضبطا ظاهرا بحيث يصلح ترتب الحكم عليه فيكون وجوده وعدمه سواء لان المفروض ان وجوده
ليس منشاء المصلحة ولا المفسدة وبهذا يظهر فائدة تقييد هذا التقسيم اعنى كون وجوده منافيا للمناسب او ليس منافيا
بما اذا لم يكن وجوده منشاء المصلحة او مفسدة وجعله بحيث يقابله فلا يصلح اى عدمه علة فى قتله مع الاسلام
مصلحة ظاهرة غير مطابق للتمثيل لانا فرضنا التعليل بعدم الاسلام فينبغى ان يقال فى الاسلام مصلحة لكن قد سبق ان
من الباعث ان يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع فى شرع الاحكام من تحصيل مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة
او تقليلها وحاصله ان فى شرعية الحكم لاجله وترتبه عليه تحصيل مصلحة مثلا كالاسكار فان فى تحريم الخمر مع الاسكار

مصلحة

مصلحة وليس المقصود ان فى الاسكار مصلحة فليتنبه لذلك فان كثيرا من الامثلة من هذا القبيل فكذا هنا مع كون الاسلام منشاء
للمصلحة ان فى ايجاب القتل معه مصلحة واما فى جانب المنافى للمناسب فقد جرى على ما هو الظاهر حيث قال والا اى وان لم يكن فقتله
مع الاسلام مصلحة ولا مفسدة فاما ان يكون الاسلام منافيا للمناسب للقتل هو الكفر مثلا او لا يكون فان كان فوجود الاسلام
يستلزم عدم الكفر تحققا للمنافات وعدمه يستلزم وجوده تحصيلا للحكمة فالاسلام نقيض الكفر المناسب وعدم الذى
هو المظنة لوجود المناسب عدم نقيض المناسب فالكفر ان كان ظاهرا منضبطا كان هو العلة لا عدم نقيض الكفر والا فالاسلام
الذى هو نقيضه ايضا غير ظاهر منضبط فعدمه الذى هو نقيضه ايضا كذلك فلا يصلح للعلية فان قيل قد جعلتم الاسلام نقيض الكفر
وعدم الاسلام قلنا احدهما حقيقة النقيض والاخر مساوية بحسب الغرض وان لم يكن الاسلام منافيا للمناسب للقتل بناء
على ان المناسب ليس هو الكفر بل امر آخر لا ينافيه الاسلام فلا يكون فى عدم الاسلام تحصيل له فلا يصلح مظنة له الحال اشارة
الى ان ما ذكر مغلطة حاصلها انا نختار ان ذلك الامر الذى يضاف اليه العدم كالاسلام فى المثال ينافى مناسبا ولا يلزم من جعل عدم
نقيض المناسب مظنة المناسب لجواز ان يكون عدم نقيض المناسب وهو عدم الاسلام نفس المناسب بان يتعلق به ايجاب
القتل ويحصل بذلك المقصود الذى هو التزام الاسلام وان اردتم ان هناك امرا آخر وجوديا هو المناسب نختار ان ذلك الامر
الذى يضاف اليه العدم منافيا له بل يجامعه ولا يلزم ما ذكرتم من ذلك الامر اعنى الاسلام وعدمه سواء فى تحصيل المصلحة التى
بل عدم الاسلام اعنى ترتب القتل على عدم الاسلام يستلزم المصلحة التى هى التزام الاسلام ووجود الاسلام اعنى القتل
مع الاسلام لا يستلزمها كما انه لا ينافيها ولو كان صالحا لسمع لم يلتفت الى منع الملازمة لكونه لزوما عاديا بل
اشار الى منع استثناء اللازم بقوله وعدمه اى عدم وقوع التعبير اعنى التعليل بالعبارات العدمية مجرد الدعوى وقد يعدم حيث
استدل على وجودية الحسن بان نقيضه لا حسن وهو عدمى لصدقه على المعدوم والا فالنقض بالامكان فعلى تقرير
الشارح ان هذا الدليل يقتضى وجودية الامكان مع انه عدمى بالاتفاق وعلى تقرير المحقق رحمه الله انه يقتضى ان لا يتصف العدم بالا
مكان وهو باطل واما كون اثبات الوجود بصورة السلب مصادرة فعلى تقرير هم ان صورة السلب قد يكون وجوديا كاللا عدم

وقد يكون منقسما كالممكن وانما يكون سلبيا لو ما دخل النفي وجها فاثبات وجوديته بكون صورة النفي سلبا دور ومصادرة على
المطلوب بحيث صار المدعى جزءا من الدليل وعلى تقدير ان ما دخل النفي قد يكون ثبوتيا كالامر كالامتناع وقد يكون منقسما
كاللامعلوم ولا يلزم كونه وجها الا اذا ثبت ان السلب ليس من اهل التقسيمين بل هو سلب لعدم وهو مصادرة قالوا
ثانيا ذكر الآمدي انه اذا عرف تعليل امتناع الوصف بالعدم المحض فيمتنع لعلم امتناع كون العدم جزءا من علة الوجودي
والقصد في الاعتراض والجواب كما تقدم وتحصيله اعتراض وهو ان عدم المعارضة جزء من المعرف لكون المعجز معجزا و
العدم عند العدم جزء من الدوران المعرف لعلية المدار والجواب انا لا نم ان العدم في الصورتين جزء من المعرف
بل شرط ولما كان العدمي اعم من ان يكون عدما محضا او له جزء انه وصفا عند المص ذكر الاعتراض من ادلة القايلين بان الوجود
يعلل بالعدم وذكر بعض الشارحين من شروط العلة ان لا يكون العدم جزءا من علة الوجود وهو مصرح في بعض النسخ ولا خفاء ان التعريف
لا يحصل الا بمجموع الامرين ولا نعني بكون الامر العدم جزءا له سوى هذا وهذا هو المراد بقوله ولا يخفى ان نفس التحدي لا يستقل
بتعريف المعجز بمعنى ان لا يكون لشيء آخر مدخل في التعريف ولم يصرح بامر الدوران لان الجزئية فيه اظهر جزء المحمول حقيقة اي يركب محل
الحكم منه ومن غيره بحيث يكون كل منهما متقوما عليه في الوجود لا يحمل عليه اصلا فلا حاجة الى تقييد الجزء بالمختص لان ما يكون
جزءا للشيء حقيقة لا يكون الا كذلك مثل الخل الذي هو من السكنجبين حقيقة لا يوجد في غيره واما مطلق الخل الذي يوجد فيه
وفي غيره فليس جزءا منه حقيقة وبهذا يخرج الجزء المحمول الاعم ايضا على انه لا يسمى باصطلاح المتكلمين جزءا بل صفة نفسية
كذا المساوي لما سبق من تفسير الصفة النفسية وانما خص الاعم بالذكر لتصريح الآمدي بان الحق التفصيل وهو انه
لا يكون نفس المحل ويجوز ان يكون جزءه لاحتمال كونه اعم بجوهريتهما اي ذاتيهما حقيقتهما وفي بعض نسخ المتن بجوهريتهما
او كونهما جوهرين متغيرين لتمنيه للاشتراك وان لم يعد النص الا الظ لان المراد به ما يقابل الاجماع وهو يشمل الكتاب
والسنة واقسامهما لا ما يقابل الظاهر حتى يكون قطعيا البتة وخص البيان بالمنصوص عليها لان المجمع عليها لا تكون
الا قطعية ومن معكوس الكلام ما ذكره العلامة من انه ان حصل المغ بصحة القاصرة حصول اليقين بان الحكم لاجلها

قلنا

قلنا هذا وان سلم حصوله في المنصوصة فلا يسلم في المجمع عليها اذ الاجماع لا يفيد اليقين فلذلك اي لو تم لزوم الدور غلط
من اشتراك لفظ التعدية بين ثبوت الوصف في محل آخر وبين ثبوت الحكم به في محل آخر والموقوف على العلية هو الثاني والموقوف
عليه هو الاول بل عرف بالعلة لا افتقار في ضعف هذا المنع والسند فان الحكم الشرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والعلة لا تستنبط
الا بعد معرفة الحكم بدليله وقد يدفع هذا الكلام بان كلاما على السند لكنه قوي بان الاصل في العلة القاصرة لكثرة فايدتها والا
نفاق على صحتها وقد تعارض بان اجتماع العلة مختلف فيه ولو سلم فالاصل عدمه بمانع او عدم شرط لا بد من التقييد بذلك
لتميز عن الخامس ولا خفاء في ان عكس الثالث بالتحقيق هو الخامس كان الاولى بالمص ان يقول رابعها عكسه خامسها تجويز المستنبطة
بمانع او عدم شرط دون المنصوصة اذا لم يكن بمانع الموافق لهذا التفسير ان يكون لفظ المتن اذا لم يكن بذلك لكنه في النسخ اذا
لم يكن كذلك واما اذا لم يتحقق وجود مانع او عدم شرط على ما كان تامة والا ثبت الحكم ضرورة ثبوت الحكم عند ثبوت علته
قطعا ولا في غيره اي غير محل النقض والا فلا تعارض لان النص القاطع انما دل على عليته في غير محل النقض وتخلف الحكم انما
دل على عدم عليته في محل النقض ولا تعارض عند تغاير المحلين وحيث لا تعارض لا نقض لان معناه ان الدليل دل على علية الوصف
فيه وتخلف الحكم دل على عدم عليته فيه ولا افتقار الى انه لو ثبت العلية في غير محل النقض خاصة بظني فلا تعارض ايضا وانما يكون
النقض والتعارض اذا ثبت العلية فيهما جميعا بظاهر عام فيدل بعمومه على العلية في محل النقض ويعارضه عدم الحكم
في محل النقض لدلالته على عدم العلية فيه فيجب تخصيص العام به وبهذا يظهر ان معنى عدم التعارض عند اختصاص النص بغير
محل النقض ما ذكرنا لا ما يقال ان التخلف في صورة النقض اما بظني فلا تعارض لان الظني لا يعارض القطعي واما بقطعي فلا
تعارض ايضا لان القطعيين لا يتعارضان فليتأمل ووجب تقدير مانع اكتفى به اقتداء بالمص والمراد بالمانع انتفاء
الشرط فانه ايضا مانع قوله ليبطل المخصص على لفظ اسم المفعول وكذا ساير المخصصات وقوله انه اي التخلف ليس الا
مخصصا على لفظ اسم الفاعل وخصوصيته هذا المدلول هو كون الوصف علة وحاصله ان الدليل العام للحكم يجوز تخصيصه سواء
كان المخصص هو العلية او حكما آخر سواها العلل القاطعة يعني التي حصل القطع بعليتها في غير صورة النقض بطريق

الاجماع والاتفاق بعد دلالة النص على عليتها بطريق الظن عموما فقال ابو الحسين في ان نقض الجهة له خاصة بخلاف العلل
الباقية انما يصح اى النقض وتخلف الحكم عند وجود مانع او عدم شرط والا كان انتفاء الحكم لعدم المقتضى بهذا تخلف
فلا يكون الاول اى العلة بدون عدم المانع ووجود الشرط تمام العلة حتى يبطل عليتها بتخلف الحكم اذ التخلف عند عدم تمام العلة
جائز اتفاقا وهو وجود الحكم معه فى بعض الشروح ان دليل الاعتبار هو ما يثبت العلية من مسالك العلة وان معنى قوله
الانتفاء بمعارض لا ينافى الشهادة هو ان انتفاء الحكم لمعارض لا ينافى دلالة الدليل على العلية فى الجملة والاقرب ما ذكره
المحقق بقوله اما الاول فلانه الموافق لكلام الجمهور ولما سيجئ من ثانى دليلى المذهب الثالث ولان المقابل للتخلف
الحكم عن الوصف هو ترتبه عليه واما الثانى فلان معنى تعارض الدليلين منافاة كل منهما لمدلول الآخر لا الدلالة عليه فالخصم يدعى
ان التخلف اى انتفاء ينافى دلالة الدليل على علية الوصف بل انه ينافى كونه علة شاهدة بثبوت الحكم وهو معنى ما يدار
فليتأمل اذ لا نعلم المانعية اشارة الى ان المعتبر تحقق المقتضى والمانع هو العلم بذلك كيف ترتب الحكم فى المثال المذكور
لا يعلم ان الفسق مانع الا بعد العلم بان الفقر مقتضى والا جاز ان يكون عدم الاعطاء بناء على عدم المقتضى ولا يعلم ان
الفقر مقتضى الا بعد العلم بان الفسق كان مانعا فى صورة التخلف والا كان التخلف قاطعا فى عدم المقتضى فالا
صوب لما كان ما ذكره انه الصواب لا يتم فيما اذا علم التخلف مقارنا للعلم بالعلية كما اذا سأله فقيران فاعطى واحدا ومنع الآخر
الفاسق فان العلم بعلية الفقر يتوقف على العلم بمانعية الفسق وبالعكس اشار الى ما هو صوب الذى يندفع عنه هذا الاشكال
وحاصله ان ما يتوقف على العلية هو المانعية بالفعل وما يتوقف عليه العلية هو المانعية بالقوة بمعنى كون الشئ بحيث
اذا جامع الباعث منع مقتضاه فى الاصل اى فى غير محل النقض ولا خفاء فى ان الاصل فى العلة عدم الانتقاض
لا يبطل الشهادة اى شهادة العلة بالحكم على ما سبق وان كان الظاهر ان المراد شهادة الدليل اعنى اقتران الحكم
بها لها بالاعتبار على ما ذكره غير من الشارحين نص عام اذ لو اختص بغير صورة النقض لم يتصور النقض
ليلزم ابطال النص لدلالته على العلية حيث لا علية بناء على انتفاء لازمها الذى هو ترتب الحكم فان دليلها

العلية
اى دليل المستنبطة اقتران الحكم بها مع عدم المانع اى ترتب الحكم عليها عند خلوها عن المانع ولا تخلف للحكم عن هذا الدليل لان انتفاءها
فى صورة النقض مبنى على انتفاء الدليل بجزئه الثانى اعنى عدم المانع اذ فرض تحقق المانع وحاصله ان دليل المنصوصة يبطل بانتفائها
بخلاف دليل المستنبطة فان قيل معنى تحقق المانع لا دليل فلا علية فلا نقض قلنا المراد نقض ما هو علة فى الجملة لا فى صورة
عليتها فيها فانه محال كما قلنا فى تحقيق القول المختار انه لا بد من تقدير مانع يمنع من العلية بدون الحكم فيبطل العلية فيهم
انما يكون بالجواز فى المستنبطة اى دون المنصوصة كما ذكر فى المذهب الرابع فلذا لم يتعرض له كلام منافى لدلالة مطابقتهم
على ان العلية مظنونة والنزاع على انها ليست بمظنونة لانه اذا كان عدم العلية مشكوكا فيه كانت العلية مشكوكا فيها فلا
تكون مظنونة ضرورة تنافى الشك والظن وانما ذلك اى كون الظن لا يرتفع بالشك حكم الظن والشك عند تعارضهما وكذا حكم
اليقين لا يرتفع بالظن ولا تعارض الا عند تعلقهما بشئ واحد وهو محال لما سبق فى تقسيم ما عنه الذكر الحكمى ان العلم والظن والشك
وغيرها انواع متنافية تمتنع اجتماعها لاشتمال كل على قيد ينافى الآخر لا انه اى ليس معناه ان الاقوى كاليقين مع الظن والظن
مع الشك لا يزول بالاضعف فان زوال الضد عند طريان الضد ضرورى لكن يجوز ان يجعل الشرع حكم الضد الزائل باقيا بان
يجوز الصلوة مع زوال ظن الطهارة بالشك فى الحدث واما فيما نحن فيه فالمعتبر ظن العلية فاذا زال بالشك حكمنا بعدم
الاعتبار نعم لو ثبت من الشارع جواز القياس مع زوال ظن العلية بالشك لتابعناه واعلم زيادة تحقيق ودفع
لما ذكره المستدل من ان الدليل الظاهر يعد ظن العلية والتخلف يوجب الشك فلا يرفعه وذلك لان مقتضى التخلف ليس هو الشك
بل ظن عدم العلية كما ان مقتضى الدليل الظاهر ظن العلية فعند اعتبار الاجتماع والتعارض يحصل الشك فى العلية وعدمها
فلا يثبت العلية او تحكما فى كثير من النسخ والآية يحكم اى وان لم ينعكس كان تحكما وهو ظاهر لانا لا نعلم عليتها لا خفاء
فى ان الانسب ان يقال انا لا نعلم بثبوت الحكم الا بها وبعليتها فلو علم عليتها بثبوت الحكم بها فى جميع الصور لزم الدور
والجواب الحق لا خفاء فى اشكاله فيما اذا كان العلم بالتخلف مقارنا لا متأخرا ولم يعد لظهوره على الصدم لان
شرط العلية احد الامرين وهما يتوافقان على ظهور كونها اى الوصف امارة اما ثبوت الحكم فظاهر واما وجود المانع فلانه انما يمنع

العلية وكون الوصف امارة الحكم وليس المراد بالامارة مجرد الامارة اعني ما يعرف الحكم ولا يكون له اعتبار بل ما يفيد ظن الحكم
ويعبر عنه اي عن هذا الاشتراط بان الكسر يبطل العلية والكسر على ما ذكر ان يوجد حكمة العلة بدون العلة ولا يوجد الحكم فان في المحصول
هو بالحقيقة قدح في تمام العلة بعدم التاثير وفي جزئها بالنقض وقال القاضي هو عدم تاثير لاحد الجزئين ونقض الآخر والاكثر على
انه اسقاط وصف من اوصاف العلة المركبة عن درجة الاعتبار فلم يفرقوا بينه وبين نقض المكسور ولا مع العلة الا
ان ذلك اي وصف ظاهر منضبط يناط به الحكم مساوية لما يراد نقضه يعني حكمة الاصل اذ لو كانت اقل لم يلزم من عدم
اعتبارها عدم اعتبار ما هو اقوى اعني التي في غير صورة النقض وذلك اي وجود الحكمة المساوية غير متيقن فلعله ما
وجد في صورة النقض اقل حكمة او لعل التخلف معارض يجعل قدر الحكمة ناقصا عدم المساواة او باطلا بالكلية فلذلك
اي لكونه هنا اقل في نفسها او ناقصا او باطلا بواسطة المعارض لم يعتبره الشارع فان قلت يعني ان قوله ح لو قدرنا
وجود قدر الحكم اشارة الى جواب وسؤال تقرير السؤال انا نفرض النقض في صورة يكون وجود حكمة مساوية او زايدة متيقنا
مقطوعا فيتعارض قطعيان اعني وجود العلة قطعا وانتفاضها تبعا لانتقاض حكمتها المساوية او الزايدة قطعا فيتساقطان
فتبطل العلية وتقرير الجواب ان هذا المفروض بعيد التحقق ولو تحقق وجب ان تبطل العلية لكن لا في كل صورة بل في صورة
لم يثبت حكم لكن الشيء يحصل تلك الحكمة من ذلك الحكم كما يثبت في المثال المذكور في المتن والبطلان في صورة لا ينافي صحة
العلية وصلوح الاصل بكونه مقيسا عليه الجواب احسن ان نقول فيجيب اي المعلل عطفا على فيقول المعترض يعني
ان عدم قطع يد القاتل ليس مبنيا على ان حكمة الزجر عنه مقصودة بل على ان ذلك القدر الحاصل من حكمة الزجر بطريق القصاص
متحقق في الزجر عن القتل العدوان ثم لا خفاء في ان القتل اكثر عدوانا من القطع فيليق بالزجر عنه حكم يحصل به زجر اكثر من زجر القطع
وذلك الحكم امر يحصل به ما يحصل بقطع اليد وزيادة على ذلك فشرع القتل الذي يحصل به ابطال اليد وساير الاعضاء فيكون
زايدا على القطع الذي لا يحصل به سوى ابطال اليد والحاصل انه لما كان القتل اقوى اقتضى لان زجرا اقوى فشرع زجرا اقوى ولم
يلزم منه عدم اعتبار حكمة الزجر بل قوة اعتباره فقوله في الزجر خبران وما يحصل به الزجر فاعل يليق وضمير هو الزجر للزجر

الاكثر

ان لا يعتبر

الاكثر وضمير فهو ما يحصل لما يحصل به الزجر الاكثر ولا يلزم ذلك اي المساواة في الحكم من حكمة اقل من حكمة الاصل لجواز
الاول ولا من حكمة اكثر منها لجواز ان لا يحصل بتلك الحكمة الاكثر مثل ذلك الحكم الثابت في الاصل بل يفتقر الى حكم آخر فوقه كما
لزجر عن القتل العدوان لا يحصل بمجرد قطع اليد بل نفتقر الى شرعية القتل وصف المتروك المتروك هو المبيع والوصف كونه
بيعا ومع ذلك فالاحسن الوصف المتروك والحق انه مبني اي عدم الاشتراط مبني على جواز التعليل بالحكمة او الخلاف في
الاشتراط وعدمه مبني على الخلاف في الجواز فمن جوزه لم يشترط ومن منعه اشترط وعلى ثانيا وهو ان المكلف ولقد
يمكن ان يقال باستتار الحكم نفسه عند استتار الدليل لئلا يلزم التكليف بالمحال لان الامتثال والاتيان بالفعل بدون العلم
او الظن بالتكليف وتعلق الخطاب محال وايضا يمكن ان يقال ان هذا الدليل بخصوصه اعني الباعث على الحكم يجوز ان ينتفي الحكم
عند انتفائه لكونه لازما للحكم اما بطريق الوجوب كما هو رأي المعتزلة او بطريق التفضل كما هو رأينا والحاصل انه يجوز
ان ينتفي الحكم الشرعي باستتار دليله الذي هو الباعث عليه بخصوصه في المتنازع فيه او في الدليل ولا يلزم منه استتار المدلول
باستتار الدليل على الاطلاق وفرع تعدد العلة لا يريد ان الاشتراط فرع جواز التعدد لان الامر بالعكس بل يريد ان
هذا البحث والخلاف فرع ذلك على الوجه الذي ذكرنا ثم بعد الجواز يشير الى ان هذا اختلاف آخر في المذهب الاول
لا ما توهمه الشارحون ان مختار الامام مذهب خامس مقابل للاربعة السابقة لثبوت الحدث بهما اي بكل من
المذكورات فان قيل المبحث توارد العلل ولا توارد ههنا لانه لو وقعت بالترتيب فالحدث بالاول او معا فالحدث
بواحد لا على التعيين قلنا ليس المبحث سوى كون الحكم مثلا بحيث يكون له علل مستقلة تقع بايتها كانت ولو سلم فعند الا
جتماع يكل منها للقطع بانه لو حلف لم يقع له حدث البول مثلا حنث ولهذا لم ينازع المعترض في تعدد العلل بل في اجتماعها
الحكم وسيجي تفصيل المذاهب في ذلك لجواز القتل يعني الاذن فيه على ما يشمل الوجوب اذ ليس ثمة اي فيما ذكرنا
من تعدد علة القتل ما به الاختلاف هو الاضافة الى العلل فحق بل احدهما حق الله تعالى يجب على الامام ويسقط بالاسلام
والآخر حق العبد يجوز له باذن الامام ويسقط بالعفو والا لزم تغاير في فيه ايضا بحث لانه ان اريد بالمغاير جواز

الانفكاك فلا نم ان عدم الاتحاد يستلزمها وان اريد عدم الاتحاد فلا نم انها يستلزم جواز انفكاك احدهما وتغاير الآخر
لجواز التلازم في الوجود وايضا النزاع في الواحد الشخصي على ما صرح به الآمدي والخصم كون الحكم فيما ذكر من الصور واحدا
بالشخص بل بالنوع وايضا فلنعرض من لزوم التناقض بوجه بعدهما لزوم الاستقلال عليها هو المعروض
وعدم الاستقلال عليها هو لازم الثبوت بالغير لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها دون غيرها صرح به في المنتهى ولما كان
ظاهر معنى الاستقلال ثبوت الحكم بها نفسها من غير احتياج الى انضمام شيء آخر ولم يكن لعدم الثبوت بالغير مدخل في ذلك
اختصر الشارح المحقق رحمه الله ولم يذكر دون غيرها لكنه اضطر اليه آخر الامر حيث قال وقد قلنا يثبت لا بها بل بغيرها لان
هذا معنى الاستقلال الاخرى فعند فقده الثبوت بها لا بغيرها وثانيهما لزوم ثبوت الحكم بكل منهما وعدم الثبوت وذلك
عند اجتماع العلل والجواب منع لزوم الامرين اللذين احدهما الاستقلال وعدمه وثانيهما الثبوت بها وعدمه وانما يلزم
لو كان معنى الاستقلال ما ذكرتم وليس كذلك بل معناه كونها بحيث اذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها وهذه الحيثية
لا تزول عنها فيما اذا ثبت الحكم بغيرها وحده او بها جميعا فلا يلزم عدم الاستقلال اصلا ولا يلزم في صورة الاجتماع
عدم الثبوت بها وعدم الثبوت لان الثبوت بها جميعا ثم في هذه الحالة مستقلة بمعنى انها بحيث اذا وجدت منفردة
ثبت الحكم بها وانت خبير بانه اذا كان معنى الاستقلال هذا لم يحتج الى جعله مجازا وبالجملة يندفع اعتراض الشروح بان
ما ذكر يقتضي عدم الاستقلال عند الاجتماع وهو خلاف ما اختاره هذا وظاهر عبارة الشرح ان استحالة عدم الاستقلال
على تعدد وجوه ليست من جهة انه تناقض بل خلف والمستحيل من جهة التناقض انما هو الثاني لزم اجتماع المثلين
وفي بعض الشروح انه لا حاجة الى توسيط اجتماع المثلين بل يكفي ان يقال لو تعدد العلل لزم ان يكون الحكم مستغنيا
عنهما وغير مستغن عنهما وهو محال ولو قال واستلزم النقيضين ليكونا دليلين كان حسنا فهذا الاستلزام اي لزوم
تعدد العلل سواء كانت مرتبة او معا واما اذا كانت مرتبة فيستلزم محالا آخر وهو تحصيل الحاصل حيث حصل بالعلة
الثانية ما كان حاصلا بالاولى بخلاف ما اذا كانت معا ومن هذا اشارة الى دفع ما ذكر في بعض الشروح انه لا وجه لتخصيص

لصاع

اجتماع المثلين بصورة المعية وتحصيل الحاصل بصورة الترتيب الجواب بهذا الى ما ذكر من اجتماع المثلين وتحصيل الحاصل
انما يلزم في تعدد العلل العقلية المفيدة للوجود دون الشرعية المفيدة للعلم بالشيء وقد سقط هذا الجواب عن كثير من نسخ الشرح
ويمكن الجواب ايضا بمثل ما سبق من ان كلا من العلل عند الاجتماع يكون جزءا والعلة هي المجموع وبانه على تعدد الاستقلال
قد يتخلف عنه المعلول لمانع وهو الحصول بعلة اخرى اي الظاهر الضمير عائد الى العلة المنصوصة من العلل لا الى العلل لما
لا يخفى لان ضرورة الترجيح صحة الاستقلال ظاهرة بيان للملازمة وليس كذلك بل تركه لظهوره وهو انه اذا جاز التعدد
كان الترجيح عبثا بل باطلا لكن لما كان يرد عليه ان هذا انما يتم لو كان كل صالحا للعلية بالاستقلال ذكر ان صحة الا
ستقلال من لوازم الترجيح اذ لا معنى للترجيح بين ما يصلح وبين ما لا يصلح ولهذا فرع المحقق رحمه الله بيان الملازمة على ثبوت
هذه المقدمة فقال وكان يجب الى آخره لوجب جعل كل واحد منها جزءا اشارة الى ان قوله والا لوجب جعلها الى آخر الكلام
مسوق على طريق التوزيع حيث جعل العلل بمعنى ان كلا منها جزء فيندفع ما قال العلامة ان في مرجع ضمير جعلها تعقيدا
نعم عبارة المنتهى وهو والا لزم جعل كل منها جزءا اوضح اذ الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم بهذا التقرير واضح لكن لا
يخفى امكان معارضته بالمثل فان الحكم بالجزئية دون العلية تحكم وتقرير الشارحين انه يحكم بالجزئية لان الحكم بعلية البعض
دون البعض تحكم والمنع عليه ظاهر لجواز الحكم بعلية كل واحد من غير تحكم وترجيح فان دفع بامتناع اجتماع العلل على ما
في بعض الشروح فمصادرة او بلزوم التناقض اعني الاستغناء وعدمه على ما ذكره بعض الشارحين فباقي المقدمات
مستدرك لما سبق من انه دليل على حدة فيحكم بذلك اي بكون كل منها علة مستقلة عند الاجتماع وهذا يخالف ما سبق
ان كلا منها عند الاجتماع جزء وتسميته بالاستقلال مجاز بمعنى انها بحيث لو انفردت كانت مستقلة الا ان مثله لا
يبعد في مقام الجواب والاوفق ما في الشروح انه يستنبط انها عند الانفراد علل مستقلة وعند الاجتماع اجزاء الا انه
لا يلائم تقرير الدليل اذ ربما يشعر بتسليم مقتضاه فلذا لم نحمل عليه قوله فيحكم بذلك عند الاجتماع باعتبار
العقد يعني ان معنى قطعية المنصوصة ان الشارع عين ما كانت هي الباعثة له على الحكم فلا يقع فيها اي فيما عينه الشارع

وايضا

فيمكن ان

لامتناع تعارض القطعيات ولا الاحتمال والا لما كانت قطعية وهذا بخلاف المستنبطة فانها وهمية اى ليست بقطعية
فيمكن ان يكون الباعث هذا كما يمكن ان يكون ذلك على سواء وقد يرجح كل مما يثبته من مسالك العلة فيحصل الظن بعلية كل
منهما وفى هذا دفع لما قيل ان تساوى امكانهما لا يفيد صحة التعليل بهما بل ربما ينافى التعليل بواحدة منهما لعدم المرجح
والجواب ان الخصوصية ههنا فى مقابلة الاستنباط لا الظهور حتى يستلزم القطعية ولو سلم فتعدد البواعث جائز فلا
يكون فى اجتماعهما تعارض حتى يلزم تعارض القطعيات لو لم يكن ممتنعا شرعا ظاهره مخالف لما سبق من انه قايل
بالجواز دون الوقوع وايضا ليس هذا دليلا على عدم الوقوع بل جعل عدم الوقوع مقدمة لهذا الدليل واثبتها بانا
لم نعلم الوقوع ويظهر مقصود المقام بايراد كلام الامام قال فى البرهان نحن نقول تعليل الحكم الواحد بعلتين ليس ممتنعا
عقلا نظرا الى المصالح الكلية ولكنه ممتنع شرعا وامكانه من طريق العقل فى غاية الظهور ولو كان ثابتا شرعا لما كان
ممتنع وقوعه على حكم الندور والنادر لا بد ان يقع على ممر الدهور فاذا لم يتفق وقوع هذا فى مسئلة ولم يتفق
طلبه طالب لاح كفلق الصبح ان ذلك ممتنع شرعا ليس ممتنعا عقلا عدم الوقوع معقول دعواه وفيما نحن
متعلق بادعى وان الاحكام متعددة مفهوم ادعى ولا انفكاك علة تعددها بمعنى انه يوجد القتل للقصاص بدون
القتل للارتداد وبالعكس وكذا يوجد حدث اللمس بدون حدث المس مثلا وبالعكس ثم ان الزم بانه لو جاز لا
نفكاك فى الوجود لجاز فى العدم فيجب جواز ان يرتفع احدهما ويبقى الآخر فيجاب بانه على ما هو رأى البعض وانما
قال فى الحدث لانه محل الالزام اذ لا نزاع فى ارتفاع احدهما دون الآخر والجواب منع انه لم يقع ولو كان لو وقع لعلم
لكن لم يعلم قلنا او لكم لو علم لنقل اذ لا طريق لهذا العلم سواه لكن لم ينقل قلنا هم فان فى الصورة المذكورة من القتل
والحدث العلل متعددة فمنع عدم النقل ناظر الى كلام الآمدى حيث قال ولو وقع لعلم ولكن لم ينقل من زمن النبى
صلى الله عليه وسلم الى زماننا من الصحابة والتابعين السلف الصالحين رضوان الله عليهم اجمعين انهم اسندوا حكما واحدا
الى علتين فان زعم الامام ان الحكم ايضا متعدد احتاج الى اثباته ولا تيسر فان اكتفى بانه يجوز ان يكون الحكم متعددا

يريد امام الحرمين عبد الملك بن ...

...

كما ذهب

كما ذهب اليه البعض لم يكفه لانه فى معرض الاستدلال على امتناع التعدد وعلى ان الحكم فى صورة تعدد العلل متعدد
والمختار ان كل واحدة علة مستقلة بمعنى صحته لا امتناع كما سبق والا لكان اما مذهب القايلين بان كل واحد جزء
العلة هى المجموع والاحتمالات لا تخرج عن ان لا اختيار فى احتمال آخر وهو ان يكون العلة واحدة بعينها اما على سبيل التحكم
او الترجيح فان قيل نرجح لا انعقاد والتعدد بخلاف فى قلنا التعدد بالتعدد بحسب الظاهر ويمنع مقبوضا هو يصلح كل منهما للعلية ولا
دلايات الحكم فى الجملة والا فلا تعدد ايضا عند كون العلة هى المجموع او واحدة لا بعينه او كانت العلة واحدة اى مبهمة
او معينة اذ التحكم يدفعهما فيتم الدليل ولهذا اصرح بهذا التعميم فى دليل القايل بان العلة واحدة لا بعينه ويحتمل ان يريد المبهمة
انه لا قايل بالمعينة اما الوصف بلزوم التحكم بالمعينة على ما هو السابق الى الفهم الموافق لما سيجئ فلا يثبت المط لثبوت
استقلال كل ان اراد الاستقلال فى الجملة او بمعنى كونها بحيث يثبت الحكم بها وحدها عند الانفراد فغير مفيد وان اراد الا
ستقلال عند الاجتماع بمعنى ثبوت الحكم بها بالفعل فنفس المتنازع لما علمت قد علمت الاعتراض ايضا بجواز
ان يمنع بخصوصية كونه دليلا باعثا ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم فلذا لم يعترض وقال ايضا لا اختيار فى
احتياج كل من الوجهين الى الآخر والاول ان يجعلا وجها واحدا وهو انه لو لم يكن كل واحد جزء العلة لكان العلة كل واحدة
منها فيلزم اجتماع المثلين او واحدة فقط فيلزم التحكم لكن اللفظ لا يساعده والفرق بينه اى بين الثبوت
بالجمع بالمعنى الذى ذكرنا وبين الثبوت بالمجموع بالمعنى الذى ادعيتم ظاهر لان ما ذكرنا عايد الى الكل الافرادى
وما ذكرتم الى الكل المجموعى واما الفرق بانه لو اسقط الآخر فعدمه يضركم ولا يضرنا فليس بمستقيم اذ لا نزاع فى الا
ستقلال عند الانفراد فان قيل قد سبق ان الاستقلال مجاز عند الاجتماع وان المثبت هو المجموع وكل واحد
جزء العلة قلنا لا مذهب للمانع فليس كل ما يدفع به كلام الخصم يكون مذهبا للمعترض فان قيل العلل الشرعية
ادلة سمعية فلا منع لتمثيلها بها ولو سلم فيها بل فى الادلة العقلية ايضا الخلاف قلنا اما التغاير فضرورى كيف
وان العلل اوصاف ثابتة فى الاصل كالاسكار فى الخمر والادلة نص اجماع واما توارد الادلة واستقلال الكل بافادة

اى ... وما ... عليها ...

المطلوب فكلامهم مشحون به على الخصم في نفس مطلوبه بهذا فتمسك بدليلين نعم يرد عليه انه اذا حصل العلم بالاول فماذا يحصل بالثاني وتحقيقه في الكلام وقد سبق اليهما اي الى الملازمة وبطلان اللازم الاشارة وكذا الجواب
فلذا اقتصر في المتن على قوله لو لم يكن كذلك لزم التحكم او الجزئية والحاصل انه لما امتنع استقلال كل منها على امتناع
اجتماع المثلين فالعلة اما المجموع فيبطل الاستقلال او واحد بعينه فيلزم التحكم او واحد لا بعينه فهو المطلوب وانت
خبير بما فيه من مخالفة ما سبق حيث اثبت احتمالا اخر وهو التحكم بعلية واحد معين فلا خلاف في جوازه بازاء
وقوعه كغروب الشمس لجواز الافطار ووجوب المغرب كالسرقة فانها وصف مناسب للقطع تحصيلا لمصلحة الزجر
وللتغريم تحصيلا لمصلحة جبر نقص المال فالوصف السرقة والحكم القطع والتغريم والمصلحة الزجر والجبر ولا بعد في اشتمال
وصف واحد على مصالح جمة وبهذا يندفع الاشكال المتوهم على تجويز مصلحة لغوي بانه لا يكون العلة واحدة واما
منع عدم البعد فلا يخفى سقوطه بعد ذلك البيان بالامثلة فما اصابه عرق الكلب هو الفرع والاصل ما اصابه
لعاب الكلب والحكم نجاسة المصاب والجامع اصابة نجس متولد من حيوان نجس فالمعترض يمنع وجود الوصف
في الفرع ويقول لا نسلم ان العرق نجس فيجب المستدل بانه مستقذر كاللعاب فيكون نجسا مثله وفيه تعليل النجاسة بالا
ستقذار الذي ثبوته متاخر عنها والاوضح في المقصود ان يقال العرق مستقذر كاللعاب فيكون نجسا مثله فا
نا وان تكلفنا فالاشكال قائم لان فيما ذكرنا قياسين قياس ما اصابه العرق على ما اصابه اللعاب وقياس العرق
على اللعاب فاذا جعل العلة المتاخرة هي الاستقذار المتاخر عن نجاسة اللعاب فالقياس الاول لغو ومنع ثبوت
العلة في فرعيه بهذا حال المثال الاول واما المثال الثاني فكلام الآمدي وجميع الشارحين هو ان تعلل ولاية الاب
على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون فان الولاية ثابتة قبل عروض الجنون وهذا في غاية الظهور واما عبارة الشارح
فلعله وهو ان تعلل سلب الولاية على الصغير بالجنون العارض للولي فغاية ما ادى اليه نظر الناظرين في هذا الكتاب
انه من وضع الظاهر موضع المضمر والمعنى سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض له والفرع في الاول اثبات الولاية

على البالغ

اصلا
على البالغ المجنون وفي الثاني سلبها عنه والاقرب ان يجعل سلب الولاية على الولي الذي عرض له الجنون كالاب مثلا وعن الصغير المجنون
والجنون علة مع ان الحكم في الاصل ثابت قبله بعلة الصغر والمعنى كانه تعلل سلب الولاية عن الصغير المجنون بالجنون الذي هو عارض
في الولي البالغ المقيس على الصغير المجنون يلزم تعريف المعرف ممكن لمن يقال انها عند ابن الدليل الثاني بعد الاول واما ما يقال انها
تكون لتعريف حكم الفرع فليس بشيء لان التقدير انها علة لحكم الاصل بمعنى الامارة عليه والمعنى في ذلك اعتذار فهو انا لا نسلم ان الطعام
الطعام يعم القليل والكثير بل يخص الكثير بقرينة قوله الا سواء بسواء فان التسوية المعتبرة شرعا في المطعومات هي التسوية بالكيل وهي لا يتصور
الا في الكثير وكانه قيل لا تبيعوا الطعام الذي من شانه التفاوت والتساوي الا بصفة التساوي كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين
لا انه اوله النهي قتل الحيوان الذي ليس من شانه القتل بالسكين وتحقيقه ان المستثنى منه في الاستثناء المفرغ يجب ان يقدر من جنس المستثنى
متعذر فيما ضربت الا زيدا الضرب وفيما كسوت الا جبة لباسا وفيما سرت الا ماشيا في حال من احوال السير فالمعنى لا تبيعوا الطعام على حال
من احوال المقابلة والموازنة الا حال التساوي ونحن نقدره اعم العموم اي على حال ما وكذا لم اعتذار عما يلزم في التعليل
بدفع حاجة الفقراء وقد لخصناه في شرح التنقيح فانه لا يبطل شهادتها بل يتوقف مقتضاها كالشهادة اذا عورضت
بشهادة فان احديهما لا تبطل الاخرى حتى اذا انتفت صادقهما لم يحتج الى اعادة الدعوى والشهادة وقد يدعي ان المساوي يبطل ايضا
فعليه الدليل فان قيل لما كان المختار عنده جواز العلل المستقلة كان ينبغي ان لا يشترط عدم معارض في الاصل قلنا ان الا انه
يشترط ذلك ليكون العلة علة بلا خلاف واحتمال وانما قيد الحكم بالمستنبطة لان في المنصوصة لا ينتقل العلة الى المجموع او الى
الاخرى وفاقا فان قيل اطلاق المعارض على ما في الفرع مناسب من جهة انه يثبت حكما مخالفا لكن لا جهة لاطلاقه على ما في الاصل كا
سباب الحدث مثلا قلنا كلام الآمدي والمنتهى صريح في ان المراد بالمعارض في الاصل وجود علة اخرى لا تحقق لها في الفرع فهذا
اخص من تعدد العلل والاختيار في انه اذا كانت العلة هي المجموع او الاخرى لم يثبت في الفرع الحكم الذي كان يثبته الاول فسماه
معارضا بخلاف صورة تعدد العلل فان هذا ليس بلازم لئلا يخالف يعني تشترط في العلة ان لا يكون ما تثبته في الفرع حكما
يخالف النص او الاجماع كان تعلل حكمه بالسهو له فيقاس عليه ان الملك لا يجوز له الكفارة بالاعتاق بل يتعين عليه الصوم

تعريف المعرف ممنوع بل هو تعريف الغير المعروف لما

لشرع

فان هذا حكم مخالف للكتاب والسنة والاجماع وان يكون دليلها اى دليل العلة شرعيا والا لما كان القياس شرعيا حيث لم يثبت عليه بالشرع

وهذا الشرط اهمله الشارح رحمه الله لانها اى المستنبطة انما تعلم من الحكم الذى اثبت فى الاصل فلو ثبت لها حكم فى الاصل

كان دورا بخلاف المنصوصة فانها تعلم بالنص فيلزم التقابض يعنى لو تعليل حرمة بيع الطعام بالطعام متفاضلا بكونه مطعوما

مما يوزن كما فى الذهب والفضة يوجب اشتراط التقابض فى المجلس فى بيع الطعام بالطعام لصيرانه عن شبهة الفضل كما فى النقدين

بما فى النقد من المزية على النسيئة واشتراط التقابض زيادة على النص وهو نسخ فلا يجوز بالقياس والاجتهاد بخلاف ما اذا كانت العلة

منصوصة فانها بالنص وبعضهم لم يجعل مجرد الزيادة نسخا بل اذا كانت منافية لحكم الاصل فمنعنا وجوز عند المنافية له لا بعموم

ولا بخصوصه العرض من هذا التفصيل انه ربما يتوهم جوازه فيما اذا كان التناول بعمومه بناء على القبال تخصيصه منه فيمنع اى

المعترض عليه القطع فيقول القايس انه عليه السلام رتب الحكم عليه وهو دليل العلية فمثل هذا التعليل لا يجوز لاجل تعديه

الحكم الى الفرع اذ النص يتناوله بعمومه بخلاف الحديث الثانى فانه فيه تصريحا بالقى والرعاف وهو دالة على علية الخارج النجس

انه رتب الحكم على الامور المذكورة ولا مشترك بينها سوى الخارج النجس قالوا مناقشة اعتراض على الدليل المذكور لا

استدلال على نقيض المدعى والمهم كانه معترف بورود وما ذكر الشارح المحقق رحمه الله ليس جوابا عنه لان حاصل ما

ذكر ان الدليل الآخر اعنى الرجوع عن القياس سالم عن الاعتراض وهو كاف فى اثبات المطلوب واعلم ان هذا اعتراض على

الدليل المذكور بانه لا يتم فيما اذا كان دليل العلية بعمومه متناولا لحكم الفرع لظهور الفائدة بتوجيه حاصلها راجع الى اثبات الحكم

على من نازع فى بيان النص فظاهر للقطع بانه لا امتناع فى جعل الشارع احد الحكمين امارة للآخر بان يقول اذا حرمت كذا

فقد حرمت كذا وان تأخر اى الحكم الذى هو العلة لم يجز لما مر من امتناع كون ثبوت العلة متاخرا عن ثبوت حكم الاصل

وهذا انما يصح اعتراض على ما ذكر لبيان امتناع كون الحكم الشرعى علة لحكم شرعى بمعنى الباعث عليه لدفع مفسدة يشتمل

هو عليها يعنى يجوز ان يشتمل الحكم الشرعى على مصلحة لازمة هى حفظ النسب وهو حد تقبيل لكونه دائرا بين رجم كما فى المحصن

وبين جلد وتغريب عام كما فى غيره وفى كثرة وقوعه مفسدة ما من اتلاف النفوس وايلامها فشرع المبالغة والاحتياط

فى طريق ثبوته اعنى الشهادة دفعا للمفسدة القليلة وهذا مع كون حكمه علة له باعثا عليه هو وجوب الحد المفضى الى كثرة الاتلاف والايلام حكم

معلل هو وجوب الاربع فى الشهود دفعا للمفسدة القليلة لتبقى مصلحة حفظ النسب خالصة اى تكون ذات وصف فلا تشتبه

ترجمة المسئلة ان العلة تكون ذات وصف او ذات اوصاف والمقصود هنا وصف او اوصاف فلفظ ذات كان

ان بل هو حى هذا فى قوله ولا شرط القطع بالاصل الى الفرع الا انه لكثرة مباحثه افرد بالذكر على حدة اما بدلالة واما باستنباط هذا

هو الصحيح المطابق لكلام الآمدى وكانه تنبيه على فساد عبارة المتن حيث جعل الاستنباط احد المسالك ولا وجه له الا ان يحمل على تنقيح

المناط ولفظ المنتهى يأباه حيث صرح بتنقيح المناط ايضا ثم انه جعل المناسبة هنهنا مقابلة للنص وفيما سبق داخلا تحته

بل يقوم بالجميع لما كانت الشبهة المذكورة مغالطة بطوائفها الامام الرازى رحمه الله فى نفى التركيب فى كثير من الامور ومنشاؤها عدم

استيفاء الاقسام حيث ترك المجموع من حيث هو مجموع كان المنع ظاهرا وهو انا لا نسلم قيام العلية بكل جزء او بجزء ولها بالمجموع

الاجزاء من حيث هو المجموع وقد اشار الآمدى الى دفعه بانه يقوم بكل جزء شئ من العلية فيتعدد ولا افتقار فى ضعفه وذكر فى بعض

الشروح انه لا بد للمجموع من وصف بها يكون المجموع مجموعا وننقل الكلام الى تلك الوصف ويلزم التسلسل وهو الذى عول عليه المحقق

رحمه الله وذكر انه لو لم يكن للمجموع جهة وحدة فتمام ما ذكرنا ظاهر لعدم امر آخر سوى الاوصاف المتعددة فالعلية القائمة بها اما قائم

بكل وصف او ببعض الاوصاف وان كانت جهة وحدة فقيامها اما بكل واحد واحد او بالمجموع فيتحقق جهة وحدة اخرى فيتسلسل

فان دفع بان جهات الوحدة اعتبارات عقلية ليس فيها تسلسل ولا افتقار محال موجودة اجيب بان العلية ايضا كذلك

فصار حاصل التقرير انها ان لا تقوم بشئ من الاجزاء او تقوم بكل جزء او بجزء دون جزء او بالمجموع من حيث هو المجموع او تقوم بامر

بكل جزء جزء منها والكل باطل والجواب النقض بكل صفة لمركب والحل على الاطلاق بانها تقوم بالمجموع الذى صار واحدا باعتبار

صورة او هيئة ربما تكون اعتبارية لا بتسلسل او صفته تقوم بجزء فقط او بكل جزء جزء منها وتمام تحقيق ذلك فى علم آخر

وفيما يجىء بان كون الوصف علة ليس صفة له بل للشارع بمعنى انه حكم بثبوت الحكم عنده فلا تعلق لها بذلك الوصف فلا يلزم

ما ذكرتم من المحالات الناشية عن كون العلة صفة للاوصاف المتعددة ولا افتقار فى ضعف هذا فلا احتمال ولو سلم اى كونها صفة

للاوصاف فانما يلزم المحال المذكور لو كانت من الصفات الحقيقية التى تقتضى محلا موصوفا تقوم وليست كذلك والا لزم فيما

انتفى على عليته اعنى الوصف الواحد قيام العرض بالعرض وهو محال فحصل من هذا المنع والسند معارضة تقديرها لو صح
التعليل بالمتعدد للزوم المحال الذى هو كون العلية صفة وجودية لم يصح التعليل بالوصف الواحد لمحال لازم للمحال الاول وهو قيام
العرض بالعرض والتالى بط اجماعا فبطل عدم صحة التعليل بالمتعدد   فلان يحققها الضمير لصفة العلية وكذا ضمير انتفائها
وعدمها   بل يجوز ان يكون وجوده شرطا للوجود فان قيل الكلام فى تركب العلة من الاوصاف فكيف يكون وجود الجزء
شرطا قلنا هو شرط لصفة الكلية وجزء للعلية فلا محذور   ان الانتفاآت جعل الشارح رح ضمير انها للعلل الشرعية
على ما هو اسفار الجزء العلية ومثل غسل اللمس والبول معنى انها امارات لا بعد فى اجتماعها دفعة او مرتبة فضلا عن الاستحالة فيجب
اى حتى يجب ما ذكرتم من التخلف المحال ولما لم يكن مرضيا فى نظر المحقق رحمه الله جعل الضمير للانتفاآت يعنى ان انتفاآت الا
وصاف امارات وضعية لا استبعاد اجتماعها دفعة او مرتبة واذا كان لعدها امارة فى اسفار الحكم لزم فى كمون الحكم ارتفاع جميع
الانتفاآت وهو يقتضى كمون جميع الاوصاف فيجب تركيب الامارة فى طرف ثبوت الحكم من اوصاف متعددة فيظهر الجواب
عما ذكرتم وثبوت ما ادعينا ونظهر لك بالتأمل ان تحقق الانتفاآت وكونها امارات انما هو على تقدير تركب العلة من
الاوصاف فحمل قوله فيجب فى لك على ما ذكره المحقق رحمه الله يكون دورا ثم ان الاليق بتقرير السؤال ان يجعل الانتفاآت امارات
اسفار العلية والمقابل عبارة عن ثبوت العلية وكذا الطرف الآخر لكن الظهور ان المركب من الاوصاف امارة للحكم لا للعلية اذا
منع لجعل العلة امارة العلية فسرنا كلام الشارح على ما فسرنا   فمنها كون حكم الاصل قطعيا لا ضفار فى ان هذا شروط الاصل
الا الليق واما مثل القطع بوجود العلة فى الفرع فيليق بشروط العلة كما يليق بشروط الفرع   والاحتمال يعنى احتمال كون مذهب
الصحابى لعلة مستنبطة من اصل آخر لا بدفع ظهور لفظه من النص فلذا كان هذا البحث وهو اشتراط انتفاء رضى الله عنه الكفى
محل نظر واجتهاد واعلم ان فى نسخ المتن زيادة لم يتعرض الشارح رحمه الله وهو قوله ولا نفى المعارض فى الاصل والفرع وزعم
الشارح العلامة رحمه الله انه سهو لما تقدم من اشتراط نفى المعارض فى الاصل والفرع واجيب بان ما تقدم هو ما شرط من شروط
العلة المستنبطة نفى المعارض فى الاصل فقط لانه قال وقيل ولا فى الفرع وههنا نفى اشتراط نفى المعارض فيهما جميعا

فى العلة مطلقا هذا ولكن صرح كلام الآمدى والمنتهى يقتضى ان يكون قوله ولا نفى المعارض مجرورا عطفا على الضمير فى بها اى ولا اشتراط
القطع بنفى المعارض فى الاصل والفرع قال فى المنتهى واشترط ان يكون فى الفرع مقطوعا بها والصحيح انه يكفى الظن كما فى الاصل وفى
كونها علة وفى نفى المعارض فى الاصل وفى الفرع   واذا علل حكم عدمى يعنى اذا كانت علة انتفاء الحكم وجود مانع عن الثبوت او
انتفاء شرط له لم يلزم وجود ما يقتضى ثبوت الحكم   كان لعدم لخلوه عن المعارض   فكان اى المستدل مبطلا فى دعواه اسناد
انتفاء الحكم الى وجود مانع او انتفاء شرط   وان فيه لا ينكرونه لظهور ان حكم الاصل قد يكون مقطوعا به والعلة المستنبطة مظنونة
ولانها متفرعة منه ومتفرع عليه تابع له فى الوجود فيقدر ولانه قد يكون تعبدا لا علة له   فمنها ان يكون الفرع مساويا فى
العلة لعلة الاصل عدل الى هذه العبارة ليكون ظاهرا فى كون هذا من شروط الفرع مع انه يشترط فى الفرع ان يكون علته مساوية
لعلة الاصل والا فالمعنى انه يشترط ان يكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل كما هو صريح عبارة الآمدى ثم المساواة
فى العلة لا تنافى كون الحكم فى الفرع اقوى او ادنى وكونه اقوى او ادنى لا ينافى المماثلة لحكم الاصل لان المراد بها عدم الاختلاف عين
الحكم او جنسه والمراد بالعينية المساواة فى تمام الحقيقة بحيث لا يكون اختلاف الا بالعدد فقوله فيما يقصد من عين او جنس
اشارة الى انه لا يجب المساواة فى تشخص او نوع وضعف او قطع وظن او نحو ذلك   والقياس قد يمنع ذلك بان ما ضد الا
دلالة فائدة على ان النص الدال عليه ربما يكون مختلفا فيه كالعام المخصوص وينبغى ان يعلم ان النص ههنا اعم من ان يكون هو النص فى حكم
الاصل او غيره فلا يكون هذا الاشتراط تكرارا بعد اشتراط عدم تناول نص حكم الاصل لحكم الفرع   والا لم يجز اى لا عبرة به او
حكم لكونه فى معارضة النص   وشرعية التيمم متأخرة لانها كانت بعد الهجرة والوضوء قبلها   لانه يلزم يعنى لزم ثبوت حكم
الاصل كوجوب النية فى التيمم مقارن لعلته التى هى كونها فى الصلوة فلو تقدم حكم الاصل الفرع كوجوب النية فى الوضوء على حكم الا
لزم تقدمه على علته المقارنة لحكم الاصل فلا يصح ان يكون معرفة ثبوت حكم الفرع مأخوذة من حكم الاصل نعم يصح ذلك الزاما للخصم
بانه يقول لحكم الاصل لهذه العلة فيجب ان يقول بحكم الفرع لوجود العلة   لان القوم قاسوا فقال ابو بكر وعمر رضى الله عنهما
واحدا وابن عباس رضى الله عنهما بالظهار ولو كان نص لنقل ولم يختلفوا هذا الاختلاف باليمين وعلى رضى الله عنه بالطلاق

تلقنا وابن مسعود رضی الله عنه حکم خبری غیر ضروری قید بذلک لان الانشائی لا یتصور اثباته والضروری یستغنی عن اثباته بدلیل فان قیل الیست الاحکام الشرعیة مثبتة بالدلیل مع ان عامتها طلب قلنا المثبت بالدلیل هو ان فعل کذا قد تعلق به خطاب کذا او هذا خبری وانما یتصور الاختلاف قد یتوهم ان الاجماع علی العلة بمنزلة الاجماع علی الفرع فلا یتصور فیه اختلاف واثبات بالقیاس فنفاه بما ذکر من الاحتمالات وخص احتمال المعارض بالفرع لان الاصل مجمع علیه فلا معارض له وهو مراتب صریح یعنی ان النص صریح وایماء وکل منهما مراتب اشار المص الی تفصیلها باعادة لفظ مثل وبین الشارح رحمه الله جهة کون کل مرتبة دون ما قبلها فلا یبعد ان یکون آخر کل مرتبة ایضا متفاوت ثم کلام الآمدی ان المقرون باللام والبار فی المرتبة الثانیة هو ان المشددة المکسورة وفی المنتهی والشروح انها المخففة وجعلها الشارح المحقق رحمه الله المخففة المکسورة اعنی ان الشرطیة الموضوعة لسببیة الشرط وذلک لان کون ان المشددة المکسورة موضوعة للعلیة بعید جدا والدال علی العلیة فی المخففة المفتوحة هی اللام المذکورة او المحذوفة وان للشرطیة ای اللزوم من غیر سببیة ومجرد الاستصحاب ای ثبوت امر علی تقدیر امر بطریق الاتفاق والحکمة فیه ای فی دخول الفاء ثانیا فی الوصف وثالثا فی الحکم فجوز ملاحظة الامرین ای تقدم الباعث فی العقل وتاخره فی الخارج دخول الفاء علی کل منهما ای الحکم والعلة ودلالتها یعنی ان الفاء بحسب الوضع انما یدل علی الترتیب ودلالتها علی العلیة انما تستفاد بطریق النظر والاستدلال من الکلام ان هذا ترتیب حکم علی الباعث المتقدم علیه عقلا او ترتیب باعث علی حکم الذی یتقدم فی الوجود من جهة کونها للترتیب بالوضع جعل من اقسام ما یدل بوضعه ومن جهة احتیاج ثبوت العلیة الی النظر جعل المستدل الیه وضعیة صرفة ثم لفظ الراوی فان قیل الفاء فی هذا القسم داخل فی الوصف لا الحکم لان الراوی یحکی ما کان فی الوجود قلنا الباعث قد یتقدم فی الوجود ایضا کما فی قعدت عن الحرب جبنا کل اقتران لما کان هذا اضافیا بطلا لا تعریفا اتی بلفظ کل لیکون کلیا وفسر الحکم بالوصف لان المراد به العلة بقرینة قوله لو لم یکن هو او نظیره للتعلیل قال الشارح العلامة رحمه الله معناه اقتران نص الشارع کقوله اعتق رقبة بحکم کقول الاعرابی واقعت اهلی فی نهار رمضان لو لم یکن حکم الحکم او نظیره کما فی قصة الخثعمیة للتعلیل ای علة لقول الشارع وحکمه کان بعیدا من الشارع الاتیان بمثله

[illegible]

ویحتمل

ویحتمل ان یکون معناه انه اقتران الوصف المدعی کونه علة بحکم من الشارع لو لم یکن ذلک الوصف او نظیره علة لحکم الشارع کان بعیدا من الشارع الاتیان بذلک الحکم وبعضهم جعل الایماء مسلکا مستقلا قسیما للنص نظرا الی ان دلالته لیست بحسب الوضع کل ذلک اشارة الی الاخلاء والتاخر والاحتمال لا الی تقدیر الفاء لیکون جوابا وعدم قصد الجواب لئلا یلزم الغاء ولا یکون علة علی ما توهم او نقال ما سبق کان تنقیح المناط علی الاتفاق وهذا علی قول الحنفیة وکونه منهوما من الفاء یشیر الی انه لا تنافی فی مسلک النص بین مراتب الوضوح الصریح ومراتب الایماء فقد یجتمعان کما فی هذا المثال قوله فذکر حکم المضمضة وهو عدم الافساد ونبه علی علیه وهی عدم ترتب المقصود من الشرب علیها لیعلم ان القبلة ایضا لا تفسد لعدم ترتب الوقاع علیها بخلاف ذلک ای لا یقتضی اثبات الملزوم فلا یکون الملزوم فی حکم الملزوم المذکور فلا یسمی الاقتران تناقض لوجود المناسبة بناء علی ان وجود المشروط یستلزم وجود الشرط وعدمها بناء علی الغرض واما ما سواه ای ما سوی القسم الذی هو المناسبة من اقسام الایماء فلا یشترط فیه المناسبة لان التعلیل یفهم من غیر المناسبة وقد وجد فلا حاجة الیها ولا یخفی ضعف هذا فان وجود ما یفهم منه التعلیل لا یستلزم عدم اشتراط امر آخر لصحة العلیة واعتبارها فی باب القیاس وهذا انما یصح یعنی ان کلامنا فی العلة الباعثة لا فی مجرد الامارة وافتقارها الی المناسبة ظاهر وان لم یکن ظاهرها وسوای هذا المسلک الذی یسمی السبر والتقسیم حصر الاوصاف ثم ابطال البعض وعند التحقیق الحصر راجع الی التقسیم والسبر الی الابطال فان قیل المفروض ان الاوصاف کلها صالحة لعلیة ذلک الحکم والابطال نفی لذلک لان معناه بیان عدم صلوح البعض فیتناقض قلنا قد اشار الی الجواب بان صلوح الکل انما هو فی بادی الرای وعدم صلوح البعض انما هو بعد النظر والتامل فتعین الکل بطریق التمثیل والاقتداء الشافعی رضی الله عنه العلة الطعم ویصدق فیه لعدالته وفی هذا اشارة الی دفع ما یقال لعله ما بحث او بحث ووجد ولم یذکر ترویجا لکلامه وان لم یجد فلا یدل علی عدمه ومعناه ای مقتضی منع المقدمة لزوم ان یورد المستدل دلیلا علی تلک المقدمة هذا انما علمت ای فی بادی الرای انه انه یصلح للعلیة علم ادخله فی الحصر بخلاف ما ثبت بطلان صلوحه فانه کان فی بادی الرای صالحا وانما تبین بطلانه

بعد التأمل ويكون كالمجتهد ثم ان يكون هذا شرحا لقوله والمجتهد يرجع الى ظنه بمعنى ان المعترض اذا بين وصفا آخر
فالمستدل ان ابطله فقد سلم حصره والا لزم انقطاعه كما ان المجتهد اذا ظهر له وصف آخر فان ظهر بطلانه فذاك والا رجع
عما حكم وبالجملة يجب عليه اتباع ظنه وفي الشروح ان معناه ان ما ذكر حكم المستدل واما المجتهد فيرجع الى ظنه ولا يكابر نفسه
ويكون مؤاخذا بما اوجبه ظنه احد شقي السبر وهذا المسلك كما يسمى السبر والتقسيم فقد يسمى السبر فعلم ان المحذوف
لا اثر له يعني حصل الظن بان لا مدخل للوصف المحذوف في العلية وان الوصف المستبقى مستقل بها لثبوت الحكم عند ثبوته
سواء وجد المحذوف او لم يوجد وبهذا اندفع ما يقال يجوز ان يكون العلة اخص فلا يلزم من انتفائها انتفاء المعلول او يجوز ان اى بحسب السبر
يكون المحذوف جزءا من العلة واعم من المعلول وح لا يلزم من وجود الحكم دونه وعدم الحكم عنده ان يكون المستبقى علة
مستقلة وانما تنوجه ما ذكر لو وجد الحكم بدون المستبقى في الجملة ثم ان بيان نفي العلية بالالغاء يشبه نفي العلية بنفي العكس المبني
على اشتراط العكس مع انه قد سبق بطلانه وبيان انه ليس نفي العكس في غاية الظهور فان قيل نعم اذا قصد نفي كون كل من
المحذوف والمستبقى جزء العلة واما اذا قصد النفي كون كل منهما مستقلا بالعلية فلا اذ نفي استقلال المحذوف بناء على
وجود الحكم بدونه يكون بعينه نفي العكس فلا حاجة للقائس الى نفي استقلال الكل لان المعترض اذا سلم استقلال المستبقى
فقد تم المطلوب وان رحم العلامة رحمه الله انما استصعب هذا المقام وطول فيه لانه جعل قوله لانتفى عند انتفائه جملة
واقعة صفة علة على لفظ المضارع المنفي من انتفاء وهو ماض من الانتفاء واللام جواب لو وهو توهم ان سوق هذا الكلام
لبيان ان الالغاء ليس من الطرق الصحيحة للحذف لكن لا لكونه نفي العكس وان اشبهه بل لان ثبوت الشيء دون غيره في
بعض الصور لا يدل على ان الغير ليس علة له كالحدث بدون المس وقال انما قلنا انه ليس نفي العكس لانه انما يكون ان
لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه وكل المحذوف حتى يتحقق العكس فيه ومع كون المحذوف كذلك قصد المستدل بيان
اثبات الحكم بالمستبقى فقط ليتحقق نفي العكس وليس كذلك مثاله يعني فيما اذا قاس الذرة على البر بجامع
الكيل جيبنا بان العلة اما الطعم او القوت او الكيل والقوت باطل لا مدخل له في العلية لجريان الربوا في الملح مع انه ليس
بقوت والمعترض لم يقل فعلى هذا ينبغي ان يقاس الذرة على الملح بجامع الكيل لئلا يحتاج الى ذكر البر وابطال علية وصف

القوت

القوت فيه وهذا مع سقوط مؤنة التعليل ويمكن ان يجاب بانه ربما يقع في مؤنة اكثر بان يشمل الصورة التي يوجد فيها المستبقى وهو
الملح مثلا على اوصاف كثيرة يحتاج في ابطالها الى اكثر مما يحتاج اليه في البر قال المعترض المستبقى ايضا كذلك اى يحتمل عدم العلية
مناسبته وح لم يشتغل المستدل ببيان مناسبة المستبقى فقد خرج عن طريقة الى طريق آخر هو الاخالة اعني تعيين العلة بابداء
المناسبة وهذا انقطاع عما كان فيه من الطريق فان حكمنا بعلية المستبقى وعدم علية المحذوف كان تحكما باطلا فتعين القول
بالتعارض ولزم المستدل ترجيح الوصف الحاصل من سبره على الحاصل من سبر المعترض وسيجيء وجوه الترجيح في آ
وحاصله انه يرجح وصف المستدل بكونه موافقا لتعدية الحكم او كون وصف المعترض موافقا لعدم التعدية لان التعدية
اولى لعموم حكمها وكثرة فائدتها وسيجيء في باب الترجيح ترجيح الاكثر تعديا على الاقل فالغلبة والحكمة قد تظاهرتا فيقع
ان كون التعليل هو الغالب على احكام الشرع والاشتمال على الحكمة والمصلحة والاقرب الى الانقياد وقد تعاونا على حمل
الحكم الذي نريد اثبات مناسبته له على كونه معللا بمعنى يصلح باعثا على شرعيته ثم اذا ثبت ظهور غلبة وصف بشيء من المسالك
وجب اعتبار ربما والحكم بها الا ان ذلك في المناسبة لا يتوقف على كون الحكم الذي نحن فيه معللا بل مجرد المناسبة كاف في ظن العلية
بخلاف مثل السبر وتخريج المناط وقد اشار المص الى ذلك بعبارة في غاية التعقيد حتى ذكر في بعض الشروح ان قوله ولو سلم فقد
ثبت ظهورها بالمناسبة مبتدأ وخبر قوله في المناسبة ثم قال وان لم يكن كذلك فحمله الى غيري فيما لعبارته الآبية واشارته
الخفية وبالجملة لما كان الناظر في الشروح لا يحصل في هذا المقام على طائل حاول الشارح المحقق شكر الله سعيه على طبق دأبه
كشف المقام وتفسير الكلام على وجه ليس للناظر فيه سوى ان يستفيد وحاشاه ان ينقص او يزيد فقوله ثم تعال واذ قد بان شروع
في شرح قوله وقد ثبت ظهورها اي واذ قد ظهر بالدليلين المذكورين او بالالحاق بالاغلب كون هذا الحكم معللا فقد احتيج الى
اثبات ظهور العلة والحال انه قد ثبت ظهورها اي قد حصل ظن العلية بما ذكرنا من المسالك كالسبر وتخريج المناط وغيرهما
قوله اي وقد حصل الى تفسير لقوله في الشرح فقد ثبت بل لقوله في المتن وقد ثبت ظهورها ثم قوله وقد تعال
في المناسبة شرح لقوله وفي المناسبة ولو سلم اي في مطلق المسالك تعال ما ذكرنا وفي المناسبة خاصة تقال ولو سلم عدم

بالمناسبة

العلية وعدم الحكمة اللتين ذكرناهما لزومهما او غلبتهما في احكام الشرع فقد ثبت ظهور بين العلة في الحكم الذي يحكى بصدد
فانها بمجردها تفيد ظن العلية من غير ان تتوقف على ثبوت ان هذا الحكم معلل ومشتمل على حكمة ومصلحة بخلاف المسالك الاخر
من السبر والتخريج ونحوه وقوله ثم تعال في الجميع شروع في شرح قوله فيجب اعتبارها في الجميع يعني اذا حصل ظن عليه الوصف
اما بعونه العلية والحكمة كما في غير المناسبة واما بدونهما كما في المناسبة وجب اعتبارها عملا بموجب الاجماع والتعبد بعلل
الاحكام لانه المقصود بالنظر فالا فالظن واجب الاتباع في غير العلل ايضا من ذات الاصل جمهور الشارحين على ان المراد
من ذات الوصف ضمير قبل تماما وقع في الشرح انما هو من سهو العلم او مراده بالاصل هو الوصف على ما قيل ان العلة فرع في الاصل اصل في الفرع كما في العلة المستنبطة
وظاهر قوله فان النظر في المسلك مشعر بانه اراد بالاصل ما هو المتعارف وقصد ان النظر في ذاته باعتبار ماله من الوصف
الحكم يفضي الى تعيين العلة واعلم ان المناسب بمعنى ما ذكرنا هو الوصف الذي تتعين علّيته بمجرد ابداء المناسبة لا
بنص ولا بغيره ويعال في الاصطلاح على ما هو اعم من ذلك واحترز بالظاهر المنضبط عن الخفي والمضطرب وبقوله عقلا عن الشبه
وفسر المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او اندفاع مفسدة لئلا يتوهم ان المراد به ما يكون مقصود ان
شرع الحكم فيلزم الدور لان ذلك انما يعرف بكونه مناسبا فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا لان العاقل تعليل
كون هذه الامور مقصودة للعقلاء فان كان الوصف يعني ان العلة لا بد ان يكون معرفا للحكم وما يصلح معرفا لا بد ان يكون ظاهرا
منضبطا فالوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه المقصود ان كان ظاهرا منضبطا اعتبر علة والا لم يعتبر بل اعتبر وصف
ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف الذي يحصل المقصود من ترتب الحكم عليه ملازمة عقلية او عرفية او عادية بمعنى ان ذلك
الوصف يوجد بوجود الوصف الظاهر المنضبط وينعدم بعدمه كما اعتبر في الرخص ما يلازم المشقة وهو السفر وفي شرع
القصاص ما يلازم العمدية كاستعمال الجارح في المقتل ولا خفاء في انه لا دخل للعدم بالعدم في الملازمة فالاولى الاقتصار
على الوجود بالوجود وكانه حاول اللزوم من الجانبين وليس بلازم وقد تبين بما ذكر ان الحكمة ان كانت منضبطة ظاهرة فالعلة
نفسها والا فملازمها ويعبر عنه بالمظنة وذلك لانه يصدق على الحكمة الظاهرة المنضبطة انها وصف ظاهر منضبط يحصل

من ترتيب الحكم عليه ما يصلح عليه ان يكون مقصودا للعقلاء وهو الحكمة نفسها وهو قريب من الاول لان تلقي العقول
بالقبول في نوع حصول ما يصلح للعقلاء من ترتب الحكم عليه الا انه لم يصرح بالظهور والانضباط وبه يقول ابو زيد
مع انه فابدل بامتناع التمسك بالمناسبة في مقام المناظرة وان لم يمتنع في مقام النظر لان العاقل لا يكابر نفسه فيما يفضي به
علة ويذان قد انكر الشارح الى ما يكون الحصول مشكوكا او موهوما وعبر عنهما في المتن بالثاني والثالث عبر الاقسام
اربعة الاول ان يحصل المقصود يقينا او ظنا كالثاني يكون الحصول ونفيه متساويا وبين الثالث ان يكون نفي الحصول ارجح الرابع لم
يكون نفي الحصول يقينا والشارح رحمه الله جعل الاول قسمين نظرا الى اليقين والظن فصارت الاقسام خمسة لان الحصول ان
ان كان متيقنا فالاول والا فان كان راجحا فالثاني او مساويا فالثالث او مرجوحا فالرابع وان لم يكن محتملا اصلا فالخامس
لنا ان البيع اورد مثالين احدهما الحصول ونفيه فيه متساويان وثانيهما نفي الحصول ارجح ومع ذلك فقد اعتبرت المظنة
نعلم انه لا عبرة بالحصول في كل جزئي وانما المعتبر الحصول في جنس الوصف ممثل بهذين المثالين يعني امثلة القسم الخامس لا يعتبر
عند الجمهور لانه لا عبرة بالمظنة في معارضة المئنة ومن اعتبره نظر الى ظاهر العلة من غير التفات الى ما يتضمنه من الحكمة ولنا
قلت انها ضرورية دفع لما قيل ان جنس الاجارة والبيع من الضرورية اذ يشتد حاجة الناس اليهما في الغاية ولهذا لم تخل عنهما الملل
وبالجملة التعاون في المطالب ضروري او مكمل له لا اقل قد اختلف فان قيل كيف وقع الاتفاق على الاعتبار عند رجحان المصلحة
ولم يقع على الالغاء عند رجحان المفسدة قلنا للشدة اهتمام الشارع برعاية المصالح وابتناء الاحكام على ذلك وقد ذهب البعض
الى انه لا يهمل المصلحة ولو مرجوحة والا لما حرمت للقطع والاجماع على ان ما يشتمل على مصلحة راجحة لا يحرم بل ربما يجب
في كثير من الصور ولا يعارض بان المعتمد لانه بدل على المصلحة والا لما صحت لان الخصم ربما يمنع منافاة المفسدة الراجحة
للصحة والدليل لا خفاء في تمام الجواب بمجرد منع كون المصلحة والمفسدة ناشئتين من نفس الصلوة الا ان المصنف تبرع
باقامة الدليل على ذلك وتقريره انهما لو نشأتا من الصلوة لما صحت واللازم منتف بالاتفاق بيننا بيان اللزوم ان الصحة
موافقة امر الشارع او دفع وجوب القضاء مبنيا على ورود الامر او صحة لا اقل وعند تعارض المصلحة الباعثة على الامر
بالصلوة والمفسدة الصارفة عنه مساوية كانت او راجحة فالامر محال سواء انخرمت المناسبة ام لا وذلك لانهم وان

أي مطلقا او ما يتعلق

اختلفوا في انخرام المناسبة وبطلانها عند المعارض المساوي او الراجح بان لا تبقى المصلحة مصلحة لكن اتفقوا على بطلان مقتضاها
وعدم ترتب الحكم عليها والمناسب بهذا الاعتبار اربعة اقسام اعلم ان تفاصيل الاقسام في كل من كلام الغزالي وابن الحاجب
الناذي والآمدي رحمهم الله على طريق آخر وفي اصول الحنفية على خلاف الجميع ثم اعتبار العين في العين او في الجنس او اعتبار الجنس
في العين او في الجنس بحسب افراده او تركيبه الثنائي او الثلاثي او الرباعي والنظر في ان الجنس قريب او بعيد او متوسط وان ثبوت
ذلك بالنص او بالاجماع او بمجرد ترتب الحكم على وفقه يفضي الى اقسام متكثرة وبعضها يورد امثلة متعددة وتفاصيل ذلك كلها
الى بسط لا يليق بهذا الكتاب وقد اشرنا الى نبذ من ذلك في شرح التنقيح فلنقتصر ههنا على ما هو مقتضى المقام فقوله اما معتبر شرعا
يعني اعتبار عين الوصف في عين الحكم كتعليل الحدث بالمس الثابت بالنص وتعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالاجماع وقوله هو
اي ترتب الحكم على وفق المناسب هو ثبوت الحكم معه في محل الوصف وقوله فقط اي من غير ثبوت ذلك بنص او اجماع وقوله قد لا يكون
على سبيل منع الخلو دون الجمع فتكون اقسام الملائم ثلثة انما هو عند قطع النظر عن التركيب وجمع البعض مع البعض وقوله و
ينقسم اي المرسل وقوله والثاني اي ما لا يعلم الغاؤه الى ملائم وغريب فكل منهما له معنيان هو باحدهما من الاقسام الاولية للمناسب
وبالآخر من اقسام المرسل فصار اقسام المناسب اربعة مؤثرا او ملائما وغريبا ومرسلا واقسام المرسل ثلثة معلوم الالغاء وملائما
وغريبا فالمؤثر ما ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في عين الحكم والملائم ما ثبت ذلك بمجرد ترتب الحكم على وفقه لكن ثبت بنص
او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والغريب ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم او جنسه
بمجرد ترتب الحكم على وفقه لكن لم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم
والمرسل ما لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم اصلا والملائم من المرسل ما لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم اصلا لكن علم اعتبار عينه في جنس
الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والغريب من المرسل ما لم يثبت ذلك ولم يعلم هذا وحكم الاقسام الثلثة للمرسل ان الغريب
ومعلوم الالغاء مردودان بالاتفاق وفي الملائم خلاف هذه امثلة اقسام المناسب ترك مثال المؤثر لوضوحه وكثرته و
ذكر ثلثة امثلة للمناسب الملائم باقسامه الثلثة ومثالين للمناسب الغريب احدهما تحقيقي والآخر تقديري ومثالا لما علم الغاؤه
ولم يصرح عند ذكره بالموصوف اعني المرسل ليتعين انه مرسل وان كان مناسبا بخلاف الملائم والغريب فان كلا منهما بحسب الذات
المناسب هو

قد يكون

قد يكون صفة للمناسب وقد يكون صفة للمرسل وعدم التعرض لمثال المرسل الملائم والمرسل الغريب ربما يوهم نفيهما اشرنا اليه من
تنافي الملائمين وتغاير الغريبين نظرا الى ظاهر التقسيم فان قيل ترك مثالهما لكونهما مردودين مع سبق مثال الملائم وهو تترس الكفار
بالمسلمين قلنا فكيف مثل لمعلوم الالغاء مع انه اظهر في الرد والشارحون جعلوا امثال البعاث في المرض للغريب المرسل ومثال
اسكار النبيذ على تقدير عدم النص للغريب الغير المرسل فمع مثال التترس تصير امثلة غير المؤثر كلها ستوفاة
وعين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع لان الاجماع على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف اعتباره
في عين ولاية النكاح فانه انما يثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث تثبت الولاية معه في الجملة وان وقع الاختلاف في انه للصغر
او للبكارة او لهما جميعا وفي قوله وهو اي الصغر امر واحد اي ليس جنسا تحته نوعان اشارة الى انه ليس من اعتبار الجنس
وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع للنص والاجماع على اعتبار حرج السفر ولو في الحج فيها واما اعتبار عين الحرج فليس الا
بمجرد ترتب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على عليته نفس حرج السفر وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص بال
نص والاجماع وهو ظاهر وانما الخفاء في ان اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس ليس بالنص او الاجماع
بل بترتب الحكم على وفقه ليكون من الملائم دون المؤثر ووجهه انه لا نص ولا اجماع على ان العلة ذلك وحده او مع قيد كونه با
لمحدد وفي ترتب الحكم عليه اي على هذا الجامع تحصيل مصلحة اشارة الى ان هذا ليس مثالا للغريب المرسل على ما توهمه الشارحون
نعم قد ثبت اعتباره بترتب الحكم على وفقه في الجملة لكن لم يعلم بنص واجماع اعتبار عين الوصف او جنسه في عين الحكم او جنسه
فلو لم يدل النص بعد على تقدير ثبوت النص كان هذا من قبيل المؤثر واما على تقدير عدمه فقد ثبت اعتبار الاسكار في التحريم
بمجرد ترتب الحكم عليه وفقه فلا يكون مرسلا لكنه غريب من جهة عدم نص او اجماع على اعتبار عينه او جنسه في عين التحريم او جنسه
في كفارة الظهار خصه بالذكر وان كان كفارة الصوم ايضا كذلك على ما اشار اليه في الشرح لان ثبوت الالغاء في الظهار اظهر
لان الصوم قبل العجز عن الاعتاق ليس بمشروع في حقه اصلا لكونها مترتبة بالنص القاطع والاجماع بخلاف كفارة الصوم فانها
على التخيير عند مالك رضي الله عنه وبالجملة فايجاب الصوم ابتداء على النعم مناسب لكن لم يثبت اعتباره لا بنص ولا باجماع

ولا ترتب الحكم على وفقه فهو مرسل ومع ذلك فقد علم ان الشارع لم يعتبره اصلا ولم يوجب الصوم على التعيين ابتداء آخر في حق احد بل
ونحن على نورد ملخص كلام الآمدي في هذا المقام قال المناسب ان كان معتبرا بنص او اجماع فهو المؤثر والا فان كان معتبرا بترتيب
الحكم على وفقه فتسعة اقسام لانه اما ان يعتبر خصوص الوصف او عمومه او خصوصه وعمومه معا في عين الحكم او في جنسه او في عينه و
جنسه جميعا وان لم يكن معتبرا فاما ان يظهر الغاؤه او لا فهذه جملة الاقسام الا ان الواقع منها في الشرع لا يزيد على خمسة الاول
ما اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه في عمومه في محل آخر ويسمى هذا بالملائم مثاله قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد
بجامع القتل العمد العدوان وقد ثبت تأثير عينه في عين الحكم وهو وجوب القتل في المحدد وثبت تأثير جنسه وهو الجناية على المحل
المعصوم بالقود في جنس القتل من حيث القصاص في الايدي الثاني ما اعتبر المخصوص في المخصوص فقط لكن لا بنص ولا باجماع
ويسمى المناسب الغريب كالاسكار في تحريم الخمر على تقدير عدم النص ولم يظهر اعتبار عينه في جنس الحكم ولا جنسه في عينه ولا
جنسه في جنسه الثالث ما اعتبر جنسه في جنسه فقط ولا نص ولا اجماع وهذا ايضا من جنس المناسب الغريب الا انه دون
ما سبق وذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في جنس التخفيف المتناول لاسقاط الصلوة واسقاط
الركعتين فقط الرابع ما لم يثبت اعتباره ولا الغاؤه ويسمى المناسب المرسل كما في تترس الكفار بالمسلمين الخامس المناسب
الذي لم يثبت اعتباره وثبت الغاؤه كما في ايجاب صوم شهرين متتابعين على الملك في كفارة الصوم قد عد
من مسالك العلية الشبه صرح به الآمدي وغيره وتعرض المصنف ايضا في هذا المقام مبني على ذلك الا انه لم يقل الخامس الشبه
اشارة الى ان المسالك المعتبرة التي لا كلام فيها هي الاربعة السابقة وحقيقة الشبه ما يحصل من التقسيم الذي اورده
الشارح رحمه الله وتحقيق كونه من المسالك ان الوصف كما انه قد يكون مناسبا فيظن بذلك كونه علة كذلك قد يكون
شبهيا فيفيد ظنا بالعلية وقد ينازع في افادته الظن فيحتاج الى اثباته بشيء من مسالك العلة الا انه لا يثبت
بمجرد المناسبة والا لخرج عن كونه شبهيا الى كونه مناسبا مع ما بينهما من التقابل وانما لم يجزم بامتناع
ذلك لاحتمال ان يكون الوصف شبهيا في بادي الرأي ثم يثبت عينه بتخريج المناط تأملا فيتبين انه مناسب

ومن اجل يريد ان تعريف الشبه بما لا يثبت مناسبته الا بدليل وبما يوهم المناسبة مبني على انه لا يثبت بمحض
المناسبة بل لا بد في مناسبته للحكم من دليل زائد عليه اذ لو ثبت بالنظر الى ذاته لما كان شبهيا بل مناسبا في
بل انه لما ذكره العلامة رحمه الله ان اقرب ما قيل في تعريف الشبه هو انه الذي لا يثبت مناسبته الا بدليل منفصل
واذا كان كذلك فلا يمكن اثباته بتخريج المناط فعلم ان النظر مبني على التفسير لا التفسير على النظر على ما هو الظاهر من العبارة ثم
قال ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة نعم من غير تحقيق وحذف لان لفظ يوهم مشعر به فجعل التفسير الثاني ابتداء كلام لا تفريعا
على النظر على ما ذكره المحقق رحمه الله وفي بعض الشروح ان اثباته بتخريج المناط مبني على تفسيره ممن فسره بما يوهم المناسبة
منعه لان تخريج المناط يوهم المناسبة ومن فسره بالمناسب الذي ليست مناسبته لذاته جوزه لجواز ان يكون الوصف الشبهي
مناسبا بتبع المناسب بالذات وهذا ايضا فاسد لان تخريج المناط يقتضي كون الوصف مناسبا بالنظر الى ذاته مثاله
تعدى اذا ولنا ازالة الحاف الخبث بازالة الحدث بجامع كونهما طهارة تراد للصلوة كان الجامع وصفا شبهيا اذ لا يظهر
مناسبته للحكم المذكور لكنه يوهم المناسبة من جهة انه قد اجتمع فيها اعني في ازالة الخبث كونها طهارة للصلوة وكونها عن
الخبث والشارع قد اعتبر الاول حيث رتب عليه حكم تعين الماء في الصلوة والطواف ومس المصحف ولم يعتبر الثاني في شيء من الصور
فظهر لنا ان الثاني مما لم يعتبره اصلا والحكم يخلو عن المصلحة دون الثاني مما اعتبره والحكم يخلو عنه اقرب لان الحكم بالثاني
غير المعتبر اقرب وانسب من الحكم بالثاني المعتبر فتوهمنا من ذلك ان الوصف الذي اعتبره كالطهارة للصلوة مناسب للحكم
الذي هو تعين الماء وان فيه مصلحة وان الشارع حيث اعتبر تلك الصفة انما اعتبرها للاشتمال على تلك المصلحة فهو هذا معنى شبهية
الوصف وضمير اعتبرها للوصف الذي اعتبره الشارع بتاويل الصفة لا للطهارة ولا للاوصاف المجتمعة ولا للمصلحة على
ما يتوهم وضمير هو ومناسبته وعليه للطهارة بالماء لكونها عبارة عن الوضوء وقد يقال المراد في الطهارة بالماء في الصلوة
والطواف ومس المصحف قد اجتمع وصف كونها طهارة وكونها عن الخارج من السبيلين والثاني مما لم يعتبره الشارع فالثاني
اقرب فيتوهم ان في نفس الطهارة مناسبة ومصلحة والشارع انما اعتبرها في صورة الاجتماع لتلك المناسبة والمصلحة

فمنهم

واعلم قد اختلف عباراتهم في تفسير الشبه حتى قال الامام الحرمين رحمه الله لا يتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود فمنهم من فسره بما تردد فيه الفرع بين اصلين يشارك كلا منهما في الجامع الا انه يشارك احدهما في اوصاف اكثر فيسمى الحاقه به شبها كالحاق العبد المقتول بالحر ومنهم من فسره بما يعرف فيه المناط قطعا الا انه يفتقر في آحاد الصور الى تحقيقه كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال لكن احدهما اغلب فالحكم به حكم بالاشبه كالحكم في اللعان بانه يمين لا شهادة وان وجدا فيه وقال القاضي هو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم لكن يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة فنبه الشارح المحقق رحمه الله على بعض هذه المعاني وعلى اشتراك اللفظ وعلى ان ما يعد من مسالك العلة غير ذلك

وهو المسمى بالدوران فاعتبروا في الدوران صلوح العلية ومعناه ظهور مناسبته وقد وجد مجرد الطرد ههنا خاليا عن المناسبة فصار هذا منشأ الاختلاف في افادته العلية اذ لا خفاء في ان الوصف اذا كان صالحا للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجودا وعدما حصل ظن العلية بخلاف ما اذا لم يظهر له مناسبة كالرائحة للتحريم

اذ اخلا يعني لكون الوصف متصفا بمجرد الطرد والعكس انما يكون عند خلوه عن السبر وعن كون الاصل عدم الغير وغير ذلك من مسالك العلة مثل المناسبة والشبه والنص والاجماع فقوله وهو لفظ غيره معه اعادة لتفسير السبر لئلا يتوهم عليه تحقيق المغايرة بينه وبين كون الاصل عدم الغير بمعنى ان في السبر يؤخذ مع الوصف غيره ثم ينفى ويبطل ذلك الغير وفي كون الاصل عدم الغير لا يلتفت مع الوصف الى غيره اي الى وصف آخر ينفى ويبطل عليته بل يكتفى بانه قد وجد هذا الوصف وعدم غيره بحكم الاصل وقوله او غير ذلك عطف على السبر او على ان الاصل عدم غيره والاظهر عطفهما جميعا اما بالواو ولان النظر الى الخلو عن الجميع واما باو كما في المتن لان الخلو في معنى النفي فيفيد العموم ومن الغريب ما يقال ان قوله من غير الالتفات بيان لما تقدم قصدا الى التعميم يعني ان كونه مجردا غير مختص بالمذكورين بل معناه انه اذا خلا عن الالتفات الى غير ذلك الوصف سواء كان ذلك الغير منفيا كما في الاستعانة بالسبر او غير منفي كما في الاستعانة بالمناسبة

اللهم الا بالالتفات فان قيل قد سبق ان الالتفات الى الغير انما هو في السبر دون الاصل اعني كون الاصل عدم الغير قلنا المنفي في الاصيل هو الالتفات مع الوصف

اي شرط كونه مجردا

الى الغير

١٩٥

الا انه في

الى الغير هو منفي اعني الى وصف آخر ينفى ويبطل لا الالتفات الى نفي الغير على الاطلاق وتحقيقه ان الاصل والسبر يشتركان في نفي الغير الا ان السبر يلتفت الى الغير بخصوصه فينفيه ولا كذلك الاصل فيخرج عن المبحث بسبب بالشبه حيث ثبت بمسالك العلة ولم يخرج عن المبحث وعن افادته العلية سلمنا يعني قد ذكرنا والا فالمنع والتسليم وظيفة المعترض دون المستدل والذي نقتضيه عبارة الغزالي رحمه الله ان يكون عبارة المتن ولو سلم بالتخفيف من السلامة لانه قال وان سلم عن كل مفسد لم يدل على الصحة اذ لا يكفي للصحة انتفاء المفسد بل لابد من قيام دليل على الصحة فان قيل دليل صحته انتفاء المفسد قلنا لا بل دليل فساده انتفاء المصحح واما الكلام عبارة الغزالي رحمه الله ان الوصف عند الوجود طرد محض وقد تبين انه لا يدل على العلية فزيادة العكس لا تؤثر لان العكس ليس بشرط في العلل الشرعية فلا اثر لوجوده وعدمه وهكذا قرره الآمدي وساير الشارحين واجابوا بانه لا يلزم من عدم افادة كل من الطرد والعكس العلية عدم افادتهما اذ قد يكون للهيئة الاجتماعية من التأثير ما لا يكون لكل جزء كما في اجزاء العلة وهذا الكلام لا غبار عليه الا انه لما لم يكن لتفريع قوله فلا اثر لوجوده وعدمه على عدم كونه شرطا وجه ظاهر وكان مشعرا بانه لو توقف عليه صحة العلية لكان شرطا في العلية ضرورة انه لا علية بدون الصحة حاول المحقق رحمه الله بيانه بهذا الوجه لكن على هذا لا يستقيم الجواب لان الانعكاس سواء جعل قيد الدليل صحة العلية او جزءا لم يتحقق العلية بدونه فكان شرطا فما يتوهم من ان الانعكاس سواء جعل قيد الدليل صحة العلية او جزءا لم يتحقق العلية حينئذ جزء المعلل العلة لا شرط ليس بشيء اذ العلة هي الوصف المتصف بالطرد والانعكاس على ان كون الانعكاس جزء العلة ابعد من كونه شرطا بل الجواب حينئذ انه لا يلزم من كون بعض العلل مطردة منعكسة اشتراط الانعكاس في العلة على الاطلاق وهو ظاهر غايته ان العلة التي مسلكها الطرد والعكس يكون مشروطة ولا فساد فيه قوله وقد يستدل يعني انه لو افاد العلية لما تخلف الحكم عنه واللازم منتف كما في المتضايفين والجواب لم التخلف لمانع لا يقدح فان قيل فلا يفيد مجرده بل مع عدم المانع قلنا هذا جار في كل دليل فان اريد التجرد عن كل شيء حتى عن وجود الشرط وعدم المانع فلا نزاع ولا مانع فلا يظن عليته لعدم المقتضى فيبقى الآخر لمانع المعية ولا علية يتعمل به اي بالظن في غير صورة معارضة القاطع اياه المعلول لعلته لمانع التأخر ولا علية الشرط المساوي للمشروط لمانع القطع بعدم تأثيره وقيد بالمساوي ليتحقق الطرد والعكس

اي العلة اما في علية احدهما الاخر او الاخر لمانع...

الدوران وجودا اذ مع الاعم لا يلزم وجود المشروط حاصله اثبات حكم هو التحريم في النبيذ سوى ذلك الحكم وحكم آخر هو الرائحة
توجيهها علة ولعله هي الاسكار في الخمر فيقال يثبت التحريم في النبيذ لثبوت الرائحة فيه وسوى الحكم الآخر الذي هو الرائحة ملازم للا
للاول الذي هو التحريم فيكون القياس قد جمع او يكون الشان قد جمع على نوط المنع للمقول بالرائحة التي توجيهها الاسكار في الخمر لعصوصها
في النبيذ بين الخمر والنبيذ في التحريم الذي هو حكم آخر يوجبه الاسكار لملازمة التحريم للرائحة او بالعكس ويرجع هذا القياس الى الاستدلال
بالرائحة التي يوجبها الاسكار على الاسكار وبالاسكار على التحريم الذي هو ايضا مما يوجبه الاسكار لكن قد اكتفى بذكر الرائحة
عن التصريح بالاسكار لانهاى الدية والقصاص مثلا زمان نظرا الى اتحاد علتهما بحسب الجنس يعني ان الجناية توجب الدية في
الخطاء والقصاص في العمد وليس يتحقق الدية في الخطاء ولا يتحقق القصاص في العمد وبالعكس ان يجمع اي بين الاصل والفرع
بمجرد عدم الفارق من غير تعرض لوصف هو العلة واذا تعرض للعلة وكان عدم الفارق قطعيا كان قياسا جليا كما اذا كان ظنيا
كان خفيا التعبد بالقياس هو ان يوجب الشارع العمل به بموجبه هذا مخالف لصريح كلام الآمدي والشارحين وجمهور اهل العرف
فانهم مطبقون على ان معناه ايجاب الشارع القياس والحاق الفرع بالاصل وذلك على المجتهد خاصة وبالمعنى الذي
ذكره الشارح عليه وعلى ساير المكلفين وكان هذا اقرب الى مقاصد الفن فضلا عما سبق من كون الاجماع حجة يجب العمل
بمقتضاه وكذا خبر الواحد ونحو ذلك لا يؤمن فيه الخطاء لان النزاع في القياس الظني احالة له اي لما لم يؤمن
فيه الغلط وكذا ضمير نفيه وعليه وضمير معناه لمنع العقل وضمير انه للعقل والحاصل ان المدعى ايجاب النفي وما ذكر انما
على ترجيحه فان قيل انه يستلزم المدعى لان ما يترجح تركه عقلا يمتنع التعبد به شرعا قلنا ثم وهو مسئلة الحسن والقبح
والتسليم لا صحة في ان الانسب تقديم المنع الثاني فان الثاني المزارع من ثنا بالبذر اقام به ومنه ثنا آخر البلد
رضيعه مع عشر اجنبيات سوى كلامه ان ولعل من العشر رضيعه لزيد مثلا والعشر اجنبيات له يعني ان ليست واحدة
منهن محرما له بالنسب فكون كل واحدة منهن غير الرضيعة مظنون وقد منع الشارع اتباع هذا الظن والعمل به وتقرير الآمدي
والشارحين انه اشتبهت رضيعه بعشر اجنبيات ولم يجز نكاح كل واحدة منهن وان غلب على الظن بعلامات انها

اجنبيه

١٩٦

اجنبيه من شهادة اربعة في الزنا ورجلين خاصة في العقوبات ورجل وامرأتين ايضا في الماليات ورجل في هلال رمضان
النظام ظاهر الكلام انه قياس لمساوي بتقرير انه اذا ثبت العرف والجمع لم يستحل التعبد والمقدم حق فكذا التالي
والجواب منع الاول اعني الملازمة لكن تصريح الشارح بان الجواب منع الثانية يقتضي ان يكون القياس اقترانيا منع فيه الكبرى و
تقريره ان الشارع قد ثبت منه العرف والجمع وكل من ثبت منه ذلك لم يستحل منه التعبد بالقياس من هو المقتضي للحكم وصف ولم
المعارض في الاصل بهذا التحقق امتناع القياس اذ لو اريد به مجرد وجود وصف آخر صالح للعلية لا يوجد في الفرع لعمل ان يكون
كل منهما علة فلا يمنع القياس اذ لا يتعين كون العلة هو المجموع على ما ذكر في بعض الشروح واما المعارض في الفرع فلا
معنى له سوى المقتضي لخلاف حكم الاصل وصرح به وقيل بالاقوى ليصح اثبات حكم مخالف حما لحكم المماثل الآخر فيمحو الفرع
اذ لو كان مساويا او مرجوحا لم يكن ذلك بعدم الاختلاف الموجب للرد يعني ان فيه اشعارا بان الاختلاف موجب للرد
لان قوله لو كان من عند غير الله في قوة لو لم يكن من عند الله وكلمة لو بحسب اللغة لا اشعار الكلام لا اشعار الاول فقد ان عدم الاختلاف فيه
بسبب انه من عند الله فيحصل ان ما من عند الله لا يوجد فيه الاختلاف وينعكس بعكس النقيض الى ان ما يوجد فيه الاختلاف لا يكون من
عند الله فجعله كبرى كقولنا حكم القياس يوجد فيه الاختلاف فينتج ان حكم القياس لا يكون من عند الله نضمه الى قولنا كل حكم لا يكون من عند
الله فهو مردود فينتج ان حكم القياس مردود وهو المطلوب وفي الآية يعني ان الآية مستقلة بافادة المطلوب لدلالتها على المقدم
الاول ايضا حيث دلت على ان ما ليس من عند الله مفض الى الاختلاف بل مستلزم له ومعلوم ان القياس ليس من عند الله وان ثم
خبير بانه لو كان هذا معلوما لما احتيج في اثبات المطلوب الى التمسك بالآية اصلا لانا نضمه الى قولنا وكل ما ليس من عند الله فهو
مردود فينتج وحاصل الجواب منع الكبرى اي لا نسلم ان ما فيه اختلاف بمعنى الاختلاف في الاحكام فهو مردود ولا دلالة في الآية
على ذلك لان الاختلاف المنفي في الآية عما من عند الله هو التناقض واختلاف النظم بان يكون بعضه بالغا حد الاعجاز وبعضه
قاصرا عنه لان حكم كل احدهما نقيض حكم الآخر لان الاختلاف ان كان في طرفي الاثبات والنفي فظاهر وان كان في مثل الوجوب
والندب مثلا فكل يستلزم نقيض الآخر قلنا ممتنع يعني ان اللزوم ممنوع اذ الحكمان ليسا نقيضين اذ المعنى ان هذا

[illegible]

واجب على زيد مثلا ليس بواجب على عمرو وقد يتوهم ان المراد منع انتفاء اللازم اى لانم ان بطلان حقيقة النقيضين عند اختلاف
الاشخاص والجهات صح وليس كذلك بل ما له الى منع اللزوم ومنى الشبه المذكوره فى المتن ان حكم القياس اما موافق للنفى الاصلى
او مخالف ولا تعرض لهما فى الشرح وأما الموجب اى القائل بانه يجب على الشارع ايجاب العمل بالقياس فيبنى على وجوب بنى على
الله تعالى وعلى امتناع خلو الواقعة عن الحكم ونحن لا نقول بذلك ولو سلم فيكفى التنصيص بالعمومات المندرجة تحت كل منها ما
لا يتناهى من الجزئيات فان قيل نحن ندعى ان النصوص الواردة لما لم تف بجميع احكام الوقايع وجب التعبد بالقياس لئلا يلزم
الخلو وجواز التنصيص بالعمومات لا يدفع ذلك لانا نقول جواز العمومات يستلزم جواز ترك القياس وهو معنى عدم الوجوب
فانه اى الدليل السمعى الدال على وقوع القياس عند ابى الحسين ظنى وهذا الاينافى وجوب التعبد به عنده عقلا اذ الشى
يجب اولا ثم يقع لنا انه ثبت تمسك اولا بدليل قاطع يدل على ثبوت الاجماع القاطع وثانيا بنفس الاجماع ولما كان اجماعا
سكوتيا وهو ظنى لا قطعى دفعه بان مثل هذا السكوتى قطعى لا ظنى لقضاء العادة قطعا بان السكوت على مثل هذا الاصل
الكلى الدائمى لا يكون الا عن وفاق فان قيل الوجهان انما يفيدان القطع بوقوع العمل بالقياس والمطلوب القطع بوجوب العمل به
لما سبق من ان منع التعبد بالقياس ايجاب الشارع العمل بموجبه قلنا لما ثبت القطع بان القياس حجة ثبت المطلوب لان العمل
بما حصل القطع بحجيته واجب قطعا قال الآمدى كان الشارح يستضعف هذا الكلام ويرى انهم قاسوا الزكوة على
الصلوة لما ثبت عندهم من لزوم الاجماع والاصرار على تركها يوجب حل القتال الدليل فاسد الوضع لانه على تقدير صحته يفيد
نقيض المطلوب اعنى الظن دون القطع لان ما ذكر اخبار آحاد وهى ظنية ولو سلم صحة وضعها بان تكون الاخبار متواترة فلا نم الدلالة
وثانيا نثبت الصحة فى وضعها بالنظر الى ان الدليل هو الاخبار لعلهم انكروا باطنا فان قيل فيكون الجرح بالغلبة دون الكل
فلا يبقى الاجماع القطعى ايضا قاطعا قلنا لا ضاد فى ان المعتبر عمل الغلب لكن عمل الكل دليل عليه بلا نزاع فيكون مناط الحكم
بخلاف السكوت عن الانكار فان كونه دليل الموافقة محل النزاع قد نقل ذم الراى عن عثمان وعلى رضى الله عنهما انهما
قالا لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه قال السنة ما سنه الرسول صلى الله عليه وسلم

كانه متبرع المعنى او منع فان فيل لا سال

لا تجعلوا

كثيرا ما
لا تجعلوا الراى سنة للمسلمين وعن ابن مسعود رضى الله عنه انه قال اذا قلتم فى دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما
احل الله وايضا عن ابى بكر رضى الله عنه انه لما سئل عن الكلالة قال اى سماء تظلنى واى ارض تقلنى اذا قلت فى كتاب الله برأيى
وعن عمر رضى الله عنه انه قال اياكم واصحاب الراى فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها وقالوا بالراى فضلوا
واضلوا وكانه بالنسبة يعنى الى المانعين وقوع التعبد بالقياس منهم من عمم الحكم فمنع القياس المنصوص العلة ايضا ومنهم من
اقتصر على منع القياس الغير المنصوص العلة وجوز المنصوص العلة فالاستدلال بما تواتر من تنصيصه صلى الله عليه وسلم على علل
الاحكام لاجل القياس بالنسبة الى الاولين مصادرة على المطلوب لان كون هذه العلل لاجل القياس موقوف على جواز القياس
والايجاز لم يكن لمجرد العلم بالحكمة وبالنسبة الى الآخرين نصب للدليل فى غير محل النزاع لانهم انما ينازعون فى غير منصوص العلة فان هذه
الاقيسة منصوصة العلة ولا نزاع لهم فى صحتها الا ان المتن ظنى وقد ذكرنا ان المتن اذا كان فى جانب الدلالة قطعيا
ظنيا ان ثبوته ظنى فيبنى اى صحة الاستدلال بهذا الحديث على جواز الاكتفاء بالظن فى المسئلة الاصولية واكثر انه لا يجوز
فهل يكفى ذلك حاصله انه هل يكفى ذلك اذ ما من الشارع فى هذا القياس المخصوص واعلاما بحجيته وايجابا للعمل بموجبه ولئن
فرضنا عدم شرعية القياس فى نفسه وقد يجاب يعنى ان الخصم لا يقول بثبوت الحكم بنفس اللفظ حتى يلزم
ما ذكرتم بل يقول بان اللفظ دال على جواز القياس فى هذه الصورة وعلى كونه حجة شرعية يجب العمل بموجبها فحقيقة الجواب
ان ما ذكرتم نصب للدليل فى غير محل النزاع لا منع الملازمة ينظر بالقائل وفيه ما ترى ايه على هذا الجواب ما ذكرنا على ما فصلنا
احتجاجا وهو ان هذا القول يقتضى ويدل ضمنا على ان القائل قد اثبت على نفسه اعتاق غير غانم ومعلوم انه لو صرح بهذا الا
وقال كلامى هذا يقتضى ان اعتق انا كل عبيدى هو حسن الخلق لم يعتق عبيده ممن عدا غانما فكيف على تقدير عدم التصريح
والحاصل ان مجرد ايجاب الاعتاق لا يفيد العتق وانت خبير بان هذا الاعتراض والذى اشير اليه فى المتن بقوله قالوا لم
يعتق لانه غير صريح كلاهما كلام على السند ومناقشة فى المثال وقد يقال يعنى نعرض الكلام فيما يخلو عن مثل هذه القرينة
ومع ذلك يفهم العموم وما ذكرتم من احتمال اختصاص هذا الحكم ببعض المحال لا يدفع ظهور العموم كاحتمال التخصيص فى كل عام من

ابى بعض الناس

الكلام

فان حرمة الخمر لا تعلل بكل اسكار فان قيل فلا يصح حمل الاسكار على العموم في قولنا الاسكار علة الحرمة لان المراد حرمة الخمر ولنا مبني
على ان المراد علة الحرمة مطلقا واما اذا اريد علة حرمة الخمر فلا يتم الا الاتفاق على عمومه بل هو عين ان حرمة الخمر لاسكارها من غير فرق
عا قام مظنة الشيء مقامه ظاهر هذا الكلام انه قاس السكر على القذف في ترتب وجوب ثمانين جلدا عليه بجامع كونه مظنة
للافتراء او قاس نسبة السكر الى القذف على نسبة اللمس والتقبيل الى الزنا في ترتب حكم المنسوب اليه على المنسوب بجامع كون
المنسوب مظنة المنسوب اليه وكلام الشارح صريح انه قاس شارب الخمر على القاذف بجامع الافتراء ولا خفاء في ان الافتراء ليس بمتحقق
في الشارب وانما هو مظنته   فقام دليلا يعني ان اتفاقهم على حد الخمر بالقياس قام دليلا في المتنازع وهو جريان القياس في
الحدود بخصوصه كما ان قولنا الدليل غير مختص قام دليلا عليه بعمومه اي من حيث انه من احكام الشرع فقوله كما دل عليه لفظ المبني للمفعول
وان كان على لفظ المبني للفاعل فمعناه كما دل اتفاقهم على المتنازع فيه بعمومه حيث دل على حجية القياس من غير تفرقة ويحتمل ان يريد بكل
ما ذكرنا من مجموع الدليل قام في المتنازع بخصوصه حيث تعرضنا للصورة الجزئية كما قام فيه بعمومه حيث ذكرنا ان الدليل
غير مختص والغرض من هذا الكلام بيان ان الفائدة في ذكر قوله وقد حد في الخمر بالقياس الاشارة الى انه لو اكتفى بالعموم لربما توهم تخصيصه
بغير المتنازع   فيلزم الدور لتوقفه على صحة القياس في الحدود والكفارات وحاصل الجواب ان المتنازع صحة
قياس بعض منها على البعض وهذا قياس للقياس فيهما على القياس في غيرهما والجواب النقض اي لو صح ما ذكرتم ان كل ما كان
الخلاف شبهة وان الشبهات في الحديث على عمومها لوجب درء الحدود اي عدم اثباتها باخبار الآحاد وشهادة [illegible]
الشهود ولا فرق بين الحدود والكفارات بل المراد بالحدود ما يتناولهما جميعا   حاصله اي حاصل القياس في الاسباب
انه يجعل وصفا كاللواطة مثلا سببا للحكم الذي هو وجوب الجلد ليحصل الحكمة التي هي الزجر عن تضييع الماء في اللواطة كما يحصل
في الزنا   واما الثاني وهو المناسب المرسل لا يعتبر فلانه اما غريب او معلوم الالغاء ولا نزاع في عدم اعتبارهما واما ملائم
وقد سبق ان المختار رده حيث قال المرسل ان كان غريبا او علم الغاؤه مردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام الغزالي
رحمه الله بقبوله والمختار انه مردود اتفاقا ولم يذكر دليله فكأنه الذي سيذكر في المصالح المرسلة فقوله لما مر من الدليل محل
نظر

ولو

٢٢٩

الى اثبات

اي لم يعلم يعني ان المراد بعدم ثبوت العلة في المقيس عليه عدم العلم بثبوتها فيه لا العلم بعدم ثبوتها اذ لا طريق
ذلك ولا حاجة بنا اليه في امتناع القياس لانه لا بد فيه من العلم بثبوت العلة في الفرع ونعني بالعلم ههنا ما يعم الظن ايضا
واذا كانت العلة منتفية امتنع الجمع بين الوصفين في السببية   فان كان اي فان ثبت ما ذكر من كون الحكمة المشترك
ظاهرة منضبطة والقول بامكان جعلها مناطا ظاهر فكذلك يستغني عن النظر في الوصفين واثبات سببية لكل منهما قياسا
على الآخر للقطع بان المقصود من اثبات الاسباب اثبات ما يترتب عليها من الاحكام مثلا اذا ثبت ان ايلاج فرج
مشتهى طبعا محرم شرعا يصلح سببا للحكم او يوجد له مظنة صالحة لذلك صار القياس في وجوب الجلد في ايلاج اللواطة
كما في ايلاج الزنا بجامع ذلك الوصف او المظنة فكان هناك حكم واحد وهو وجوب الجلد وسبب واحد هو ذلك الوصف
او المظنة لا تعدد في الحكم ولا في السبب وقد كان المفروض ان هناك حكمين الجلد والسببية وسببين الزنا واللواطة
هذا خلف فظهر ان ما في الشروح من انه اتحد الحكم والسبب في كونهما معلولي الحكمة او المظنة ليس له كثير معنى
وانما يرد على المص يعني ان ابا حنيفة رضي الله عنه لا يقول بالقصاص في المثقل ولا بالحد في اللواطة فلا يرد اعتراضا
على الحنفية وانما يرد على المص حيث يقول بذلك على ما هو مذهب الشافعي ومالك رضي الله عنهما فيحتاج الى الجواب بانه ليس
محل النزاع والحق ان رفع النزاع بمثل ذلك ممكن في كل صورة فان القائلين بصحة القياس في الاسباب لا يقصدون
الا ثبوت الحكم بالوصف لما بينهما من الجامع ويعود الى ما ذكرتم من اتحاد الحكم والسبب   وقد اختلف ظاهر العبارتين
الخلاف في جريان القياس في كل واحد واحد من الاحكام فانه نسبه الى الشذوذ ونفاه الجمهور ولما كان هذا مستبعدا جدا
اذ من الاحكام ما لا يعقل معناه اصلا فكيف يصح الخلاف في عدم جريان القياس فيه فنقل الخلاف على النص الذي في
المحصول وحاصله انه ذهب الجمهور الى ان في الشرع جملا من الاحكام يمتنع القياس فيها بالدلائل العامة كما في الاسباب
والشروط مثلا من غير احتياج الى تفصيل آحادها وبيان امتناع القياس فيها وما سواها يحتاج الى النظر في تفاصيله
وذهب الشذوذ الى انه ليس في الشرع جمل كذلك بل كل مسألة مسألة فهي بحيث يحتاج الى النظر في انها مما يجري فيها القياس

المذكورين

ام لا ثم قال والمط ان ما ذكر في المحصول هو مراد العضد في هذا المقام لكن لو حمل كلام المص عليه لم يكن الدليل الاول من الدليلين
نفيا لما ذهب اليه المخالف من ان كل مسئلة تحتاج الى النظر في انها مما يجري فيها القياس ام لا ولا يجوز القطع بنفي القياس فيها
من غير نظر فيها بخصوصها وذلك لانه انما يدل على ان بعض المسائل مما اقتضى النظر فيها بخصوصها امتناع القياس فيها ولم يدل على
ثبوت حكم كذلك لا يفتقر الى النظر في تفاصيلها بخلاف الدليل الثاني فانه يدل على ان في الشرع جملا من الاحكام لا يجري
القياس فيها وامتناع القياس في الشروط وان لم يصرح فيما سبق لكنه يعلم من دليل الاسباب وهما في غاية السقوط
ما ذكره الآمدي رحمه الله انه لو كان كل حكم يثبت بقياس على اصل فان انتهى الى اصل لا يتوقف على قياس فهو خلاف المفروض
وان لم ينته لزم التسلسل فان هذا مشعر بان مذهب المخالف توقف كل حكم على القياس والعجب انه قد صرح بان الاختلاف
في جواز اجراء القياس في جميع الاحكام فانه قبل الدليل تام على تقدير الجواز ايضا على ما قال في المنتهى لو جرى في كل حكم لجرى
في الاصل ويتسلسل وكشف ان جوازه يستلزم جواز التسلسل وجواز المحال محال قلنا اللزوم ممنوع لجواز ان يقاس كل
اصل على اصل آخر ويكون الاصول متناهية ولا يلزم الدور لعدم التوقف فان من الاصول التي يجري فيها القياس ما قد
ثبت بادلة اخرى فالمندرج كالانسان جنس والآخر اي المندرج فيه كالحيوان نوع على عكس ما في المنطق ومن ههنا
يقال للاتفاق في الحقيقة تجانس وللاختلاف فيها تنوع وقوله في بعض النوع معناه في بعض ما يندرج تحت النوع
من الاجناس وقوله لامر اي يمتنع او يجوز لسبب امر يختص به ذلك الجنس بخلاف ما يكون بسبب الامر المشترك بين الا
جناس فانه يعم الكل وهذا التقرير موافق في المغ لما قال في المنتهى قد يجوز لبعض الانواع ما يمتنع على بعضها لخصائصها
بخلاف ما كان للمشترك بينها الا انه اراد في المنتهى بالنوع المخصوص المتميز كما في المنطق وههنا العام المشترك و
يحتمل ان يريد بالنوع ههنا الانواع او يكون على حذف المضاف بعض افراد النوع واضافة مسوغة ويكابي م
يعني المص في اثناء اعتراضات القياس على الاعتراضات التي ترد على غير القياس وانما ادرج بعضها في تلك لكونها قليلة با
لنسبة اليها واعلم ان الشارح المحقق رحمه الله قد بلغ في تحقيق القياس سيما الاعتراضات كل مبلغ نسخا منه لشريعة الشا
بنا حث تم

رحيم
ولم يكن باني كمي
بعض كمي
م سطور

لما انهم

تا... (marginal note, illegible)

لناسي

في تطويل الواضحات والاغضاء عن المعضلات والاقتصار على اعادة ذا المتن حيث لا سبيل الى نقلها في المطولات وعلم بني
اقتدار آثاره والكشف عن خبيات اسراره بل الاجتناء من ثماره والاستضاءة بانواره
مدعاه الضمير في قوله
دليله ومنعه ومطلوبه ولا حاجة به للمستدل وفي اثباته لمدعاه وفي به وبمقدماته وسلامته وشهادته وعليه لدليله
وفي لعدمها لسهام الدليل ونفاذها قوله وبهذا اي المنع اجمالا هو البعض وقد تعلق بالاجمالي ومنه النقض المذكور في علة
القياس ما يعم ذلك كله اي المنع تفصيلا واجمالا على مقدمات دليل المدعي او دليل المقدمة والمعارضة لدليل
المدعي او لدليل المقدمة وقد علمت في صدر الكتاب ان من تام في مثل هذا الموضع حصرا عقليا ركب شططا
ويعين في كل مقترح عدة اي مما يندرج تحت نوع قوله اجناسه اي اجناس ذلك النوع وقد جرى على اصطلاح من الاصوليين من يسمى
المندرج جنسا والمندرج فيه نوعا وبعد تعيين الانواع وتعيين اجناس كل نوع نظهر لك ان الاجناس والاعتراضات كلها
خمسة وعشرون بشرحه منها على مقام التفهيم النوع الاول وهو جنس واحد وعلى مقام التمكين النوع الثاني وهو جنسان وعلى مقام
ابطال علية النوع الرابع واجناسه اثنا عشر وعلى مقام ثبوتها في الفرع النوع الخامس واجناسه خمسة وعلى مقام
استلزامه ثبوت حكم الفرع النوع السادس وهو جنسان وعلى مقام كون ما ثبت هو المدعي اولا النوع السابع
وهو جنس واحد بمعنى ان النوع منحصر بحسب الوجود في جنس واحد والجواب عن الاستفسار يشير الى ان ضعف
جوابه للاستفسار لا للاجمال او المستدل على ما في الشرح والى ان بيان ظهور اللفظ في مقصود المستدل بنفي الاجمال وانه
جميعا لا كما قال ان رد العلامة رحمه الله انه لم يذكر جواب الغرابة لظهوره وهو بيان شهرته والى ان العرف يعم العرفي العام
والخاص شرعا كان او غيره ولا يختص بعرف الشرع على ما توهم فانه اي لفظ النكاح كذلك اي بمعنى الوطء لا يسند الى المرأة
الاستفسار تعين كونه للعقد في دفع الاجمال يشير الى ان لزوم ظهوره في احدهما لا على التعيين وان لم يكن كافيا في مقصود المستدل
لكنه كاف في دفع الاجمال وقبل يضم اليه مقدمة اخرى وهو انه لما لزم ظهوره في احدهما وليس بظاهر فيما عدا مقصود
المستدل اتفاقا تعين ظهوره فيه واذ لا يبقى عطف على قوله لانه رجوع يعني لو صح دفع الاجمال بهذا الطريق لا
جمالي

الجاری عند کل استفسار لما بقی له فایدة وقوله تحصیلا علة رد هذا الطریق بناء علی الوجوه الثلثة یعنی رده بعضهم لیحصل
ما هو المقصود فی المناظرة من اظهار الصواب اذ لا سبیل الی ذلک بدون فهم المعنی بما یصلح له لغة ای یجوز استعماله
فیه حقیقة او مجازا او نقلا وبالجملة یکون بحیث یرخص اهل اللغة فی استعماله فیه ولیس المراد انه یجب ان یکون معناه اللغوی
ولو قال لغة او عرفا لکان اظهر فان منع ضمیر یمکنه ومنعه وانه للمستدل وضمیر منع وکانه للمعترض
سمع بذلک لان اعتبار القیاس فی مقابلة النص فاسد وان کان وضعه وترکیبه صحیحا لکونه علی الهیئة الصالحة لاعتباره فی
ترتب الحکم علیه او موقوف هو ما وقف علی بعض الرواة ولم یرفع الی النبی صلی الله علیه وسلم والمقطوع ما ترک
فی عنعنته روایة احد الوسایط یعارضها النص الواحد قد سبق ان الادلة المتعارضة اذا کانت من جنس واحد
فقیام دلیل اکثر من جنسها علی وفق البعض لا یرجحه کما اذا کان من جانب شاهدان ومن جانب اربعة شهود وهذا ما یقال
لا ترجیح بالکثرة واما عند اختلاف الجنس فیرجح لاتفاق الصحابة رضوان الله علیهم اجمعین علی ذلک حیث کانوا یرجعون
عند تعارض النصین الی القیاس وحین اعتبر ذلک فی النظر والاجتهاد لزم اعتباره فی البحث والمناظرة لاشتراکهما
فی القصد الی اظهار الصواب وهذا معنی قولهم المناظر تلو الناظر وانی له ای للمستدل ذلک ای نفی جمیع وجوه الترجیح
اللهم الا ان یکتفی بان الاصل عدم المرجح فیمکن کما یمکن اثبات ان هذا النص اقوی من ذلک لما فیه من رجحان مخصوص
لا یوجد فی ذلک معارض بحکم الاصل هذه الاسولة اشارة الی الوجوه الستة التی بها یجاب عن اعتراض فساد الاعتبار
واطلق علیها الاسولة لکون اکثرها وهی ما عدا السادس مما یعترض به علی نفس الاستدلال بالنص وان لم یکن لقصد فساد
اعتبار القیاس او تقول هذا القیاس راجح اشارة الی قوله او بترجیحه عطف علی ما اول والمعنی فیقول المستدل
هذا النص ماول او تقول ترجیح هذا القیاس علی النص لکون التارک مقیسا علی ما هو مخصص من هذا النص بالاجماع مع
القطع بوجود العلة فی الفرع وقد سبق له مثل هذا القیاس راجح علی النص ولیس هذا من ترجیح القیاس علی النص
بمجرد کون المقیس علیه مجمعا علیه علی ما توهمه الشارح العلامة رحمه الله ولا حاجة الی ما ذهبوا الیه من ان قوله او بترجیحه

جهان

عطف علی قوله بدلیل والضمیر للمستدل وللمقیس والمعنی انه ماول بذبح نعجة الاوثان والدلیل علی کونه ماولا هو ههنا انه او
اضافها کونه الموضع ذکر ادلها وثانیهما ان المقیس ای ذبح التارک قصدا راجح علی ذبح الناسی لانه علی صدد التسمیة بخلاف
الناسی وذبح الناسی مخصوص عن النص فهذا الطریق الاولی لانه من المعارضة لما سیجیء من ان الفرق ابدا خصوصیة
فی الاصل هو شرط فتکون المعارضة فی الاصل او ابدا خصوصیة فی الفرع هو مانع فیکون معارضة فی الفرع
الظاهر انه اخص من فساد الاعتبار من وجه لا مطلقا علی ما هو ظاهر کلام الآمدی لثبوت کل من النقیضین معا ای مع الوصف
بدلا من الآخر فلو فرض ثبوتهما یلزم انتفاؤهما لان ثبوت کل یستلزم انتفاء الآخر واعلم ان ما توهم الشارحون
من ان المراد ان فساد الوضع نقض خاص فقد حیل بینه ای بین المستدل وبین مطلوبه وشغل عن مرامه بغیره وذلک
اعنی الاشتغال والحیلولة غایة مطلوب المعترض لا ینقم منه ای لا یعاتب من المستدل ولا ینکر علیه الا ان اثباته
لحکم الاصل اشتغال عن اثبات حکم شرعی الی آخر ومثل هذا الانتقال انما یقبح اذا کان الی غیر ما یتوقف علیه ثبات المطلوب
واما کونه مبتدا خبره قوله فلا یقطع له اثر وقوله ومن تکلم عطف علی ضمیر کونه والغرض من هذا الکلام بیان ضعف
القول الذی اشار الیه فی اواخر شروط حکم الاصل بقوله وربما یعترف بان هذا حکم شرعی کالاول اما مع السکوت
فان قیل قد ذکر فی المنتهی انه عبارة عن کون اللفظ مترددا بین امرین احدهما ممنوع والآخر مسلم قلنا کونه مسلما
لا ینافی السکوت عنه بل قد یکون مع التصریح بتسلیمه او بعدم ضرره وقد یکون مع السکوت قال الآمدی لا خلاف فی انهما
لو اشترکا فی المنع لم یکن للتقسیم معنی لکن للقائل ان یقول لم لا یجوز اشتراکهما فی التسلیم بشرط ان یختلفا باعتبار
ما یرد علی کل واحد منهما من الاعتراضات القادحة فیه وقد منع قوم نفی لما ذکره العلامة رحمه الله
انه لم یختلف احد فی ورود سؤال التقسیم وانما الخلاف فیما اذا اشترک الاحتمالان فی التسلیم علی ما قال فی
المنتهی والصحیح ان التقسیم وارد وان اشترکا فی التسلیم اذا اختلفا فیما یرد علیهما من القوادح ابطالا
له ای لکلام المستدل اذ لعل ذلک المحتمل غیر مراد المستدل اذ به ای بابطال احد محتملی کلامه یتعین مراده

بستعمل لصدمها

المستدل ودبما لا ينيسو للمستدل تتميم دليله بسبب ابطال احد محتملي كلامه . مثال آخر تيبين الى انه اورده مثالين

على شرط القبول والآخر لا يستمل محكله بما يتيسر لتعميم للاحكام زعم الشاكون ان التالبين هو المعتمر لان اللفظ

لم يتردد بين احتمالين يكون لصدهما سببا و الآخر ليس بسبب لان الفعل المحمد العدوان سبب للاستيفاء القصاص

سوا كان الالتجاء مانعا من الاستيفاء او لم يكن فما في هذه ما تقدم تكلف من الشارح لبيان التغاير في قوله بانه

والا فالظاهر ان المراد ان حاصله منع متوجه لكن بعد تقسيم اعتراضاته بحسب تعريب عشر احدها منع وجود

العلة وثانيها منع عليتها ثالثها عدم تاثيرها رابعها عدم افضاء المناسب خامسها وجود المعارض للمصلح

سادسها عدم ظهوره سابعها عدم انضباطه ثامنها النقض تاسعها الكسر عاشرها عدم العكس فالثلاثة الاول

تعم الكل وكذا الثلاثة الاخيرة والاربعة المتوسطة تخص المناسب وانما جعلها متوسطة بين الثلاثتين ولم يجعل

في الكل الستة وفي المناسب خاصة الاربعة تنبيها على ان الثلاثة الاخيرة وان عمت الكل لكنها عايدة الى نفي لازم

العلية كالاربعة المتوسطة بخلاف الثلاثة الاول فقوله وهي اي الاعتراضات الاربعة المختصة بالمناسب نفي كل

واحد من الشروط الاربعة فنفي عدم المعارض للمصلحة وجود المعارض لها وهذا هو المعنى بالقدح في المناسبة لان معناه

معارضة المصلحة لمفسدة راجحة او مساوية وهي غير المعارضة التي جعلت من اقسام نفي العلية صريحا لان معناها مقابلة

اثبات التاثير باثبات عدمه فلذا عطف عليها بيان عدم التاثير تفسيرا لها وبهذا فارقت ما يجيء من المعارضة

في الاصل اذ لا تعرض فيها لنفي تاثير وصف المستدل ثم ههنا بحث وهو انه لم يتعرض عند الضبط للمعارضة في الاصل

مع انها مذكورة في التفصيل وتعرض لنفي الانعكاس مع انه لا ذكر له اصلا وقد يتوهم ان وجود المعارض لها عبارة عن المعارضة

في الاصل وانها من الاعتراضات المخصوصة بالمناسب وان الشارح ذهل في الضبط الاجمالي عن القدح في المناسبة

وفي التفصيلي عن جعل المعارضة من المخصوصة وذلك غلط ظاهر وقد يتوهم ان المعارضة في الاصل هو معنى لا انعكاس

لانه اذا ابدى وصف آخر صالح لان يكون هو العلة للحكم فقد وجد الحكم ولم يوجد الوصف المدعى عليته وهذا ايضا غلط

اذ لا دلالة

٢٠١

ان لقيد

اذ لا دلالة في المعارضة على انتفاء وصف المستدل اصلا بل غايته ابداء وصف آخر ربما يشعر بوجه الاتري

المختار في المعارضة هو القبول وفي نفي الانعكاس عدمه بناء على جواز تعدد العلل وبالجملة الفرق بينهما من الظهور

بحيث لا يفتقر الى البيان مثال يجمع الثلاثة اي الحسي والعقلي والشرعي لكن بالنظر الى اجزاء العلة واما في نفس العلة فمما

لا يتصور لان المراد بالعقلي ما لا يدرك بالحس وبالشرعي ما لا يدرك بالحس والعقل ثم قولنا الآثم انه قتل المراد والمنع

في المقيس عليه وهو القتل بالسيف اذ العلية قلما تكون قطعية بخلاف حكم الاصل ووجود العلة فيه فانه كثيرا ما

يكون قطعيا وبهذا يندفع ان مجرد العموم لا يصلح دليلا على كونه اعظم لان وجود العلة وحكم الاصل كذلك

الحاق فرع باصل في فرع مساواة فرع الاصل بل هذا اقرب لان القياس فعل القايس قطعا كالالحاق بخلاف المساواة

حتى دليل الحدوث والاثبات يعني حدوث العالم واثبات الصانع فان المطلوب وان كان حقا لكن لا يصح دليلها

بمجرد عجز المعترض عن ابطاله بل لا بد من وجه دلالة وصحة ترتيب حتى انه يبطل بمجرد المنع الذي لا يقدر المستدل

على دفعه الفرق بين ما نحن فيه وبين ساير الصور ظاهر حيث ذكر ان طرق عدم العلية مضبوطة محصورة لا يخفى

على المجتهد والمناظر فلما لم يظهر المناظر طريقا منها وهرب الى مجرد المنع علم انه ليس بموجود بخلاف ساير الادلة

فانه لا يتعين طرق نفيها ولا يكون بحيث يظهر البتة للناظر والمناظر وسواء بهذا الاجماع ظني في دلالة لكونه سكوتيا

ودلالة السكوت على الموافقة ليست بقطعية او في نقله لانه بالآحاد لا بالتواتر ولو لا ظنية الدلالة او النقل في هذا الاجماع لما يتصور

تحققه في محل الخلاف اذ الحكم المجمع عليه اجماعا قطعي الدلالة والنقل لا يخالف لصريح المخالفة حيث ذهب البعض الى جواز

ميتا والمراد منع وجوب الاجماع مطلقا قطعيا كان او سكوتيا ولهذا يتاتى المنع الآخر اعني منع دلالة السكوت على الموافقة

ولا يجوز المعارضة بالقياس لما سبق ان القياس لا يعارض الاجماع مثل ان يقول الرد بالعيب يثبت الرد قياسا على

ساير اسباب الرد وثبت كون العيب علة للرد بالمناسبة او غيرها من مسالك العلة الا اذا كانت دلالته قطعية

فانه وان كان ظني السند لكن لقطعية دلالته يعارض الاجماع اعني الاجماع الظني الدلالة او النقل اذ لو كان قطعيهما

الظاهر انه لا مضايقة ... (margin note, partly illegible)

...

لم يعارضه خبر الواحد اصلا وان كان ظنيهما لم يحتج الى قطعية الدلالة وكن بالاجماع او بمتواتر بين اعلى سبيل الفرض والتقدير
والاعتقد عرفت ان لا تعارض بين القطعيين الا استفسار مثل ان يقول ما معنى احل فانه يقال او بمعنى جعل حلالا ومعنى
جعله حلالا غير حرام اولا نم عطف على منع ظهوره اى لا نم انه ظاهر الدلالة على ما ذكرتم فانه قد خرج منه مثل بيع الملاقيح
والمضامين وبيع الخمر والخنزير وبيع امهات الاولاد باتفاق منكم اولا نم ان اللام للاستغراق وهلم لا يجوز ان يكون
للعهد الخارجي او الذهني فان ما ذكرناه وهو انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر وانه اقوى لعدم تخصيصه
او لقلته وان لم يجعل المجمل المرجوح راجحا فلا اقل من ان يعارض الظهور فيبقى مجملا السنة المذكورة اى بعض
الوجوه هي السنة التي ذكرت على ظاهر الكتاب وبعضها ما اشار اليه بقوله وههنا اسولة تختص باخبار الآحاد
او الاستفسار عن معنى الامساك والمفارقة واما لو قال ان اردت الامساك بلا تجديد فممنوع او معه فغير مفيد
فليس باستفسار بل سوال تقسيم خطاب خاص اى بامساك غيلان اربعا من نسوتها فلا يكون ظاهرا في عدم انفساخ
النكاح على العموم على سبب خاص وهو انه كان قد تزوجهن مرتبا فامر بامساك الاربع الاوائل ومفارقة الاواخر
والكلام فيما اذا تزوجهن معا فان الطارى يعني ان الزيادة على الاربع في الاسلام امر مناف للنكاح ولا فاصل
فانه اذا كان مبتدأ مقارنا للعقد يدفع النكاح ويمنع صحته فكذا اذا كان طاريا يرفعه ويزيل صحته كالرضاع
فان الطارى حينئذ رافع للنكاح مزيل للصحة كما ان المبتدأ منه دافع للنكاح مزيل للصحة الاجمال كما ذكرنا وهو
ان التأويل المذكور يعارض الظهور فيبقى مجملا القول بالموجب اى سلمنا الامساك لكن بشرط تجديد العقد
وهو اين الدلالة على نفي هذا الاشتراط او في روايته قدح عطف على قوله مرسل او على حمله قوله هذا الخبر
مرسل وقوله او بانه كذبه الشيخ عطف على قوله فان راويه ضعيف لانه في معنى بان راويه لتأدية الفا والبا
معنى السببية وجعله عطفا على بان يقول ليس بسديد لقصوره عن الدلالة على كونه مقول المعترض وقد جاز
في الرواية في عبارة المتن وهي قوله وفي روايته بضعفه او قول شيخه لم يروه عني هو عطف على ضعفه وفي شرح
العلامة رحمه الله

ان المعنى

ان المعنى او الطعن فيه بانه ورد في روايته لضعفه فلا يصح التمسك به او الطعن فيه بانه قول شيخه لم يروه عنى الا ان الضمير
في قوله بانه ضمير الشان ويكون جعل بضعفه على لفظ المضارع من التضعيف ولا يخفى ما فيه والاقرب ان يكون قوله
بلفظ الجمع المضاف اي الطعن في روايته الخبر بضعف بعض الرواة او بقول شيخه لم يروه عني او بما تقدم عطف
على ما سبق نظرا الى المعنى اى الاعتراض بما سبق من القدح في افضاء الحكم الى المقصود ومن المعارضة بابداء مانع آخر يصلح
للعلية ومن الوصف خفيا ومن كونه غير منضبط او بما تقدم من كون الوصف هنا مرسلا اى لم يثبت اعتباره بنص
ولا اجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه او غريبا اى لم يثبت ترتيب الحكم عليه لا بنص ولا باجماع او كونه شبها لا يثبت
مناسبته الا بدليل منفصل وفي اكثر الشروح ان المراد ما تقدم من استلزام المفسدة وغيره وما يأتي من القدح في المناسبة
وهو ابداء مفسدة راجحة او مساوية ابداء وصف لا اثر له اى ابداء المعترض في قياس المستدل وصفا لا اثر
له في اثبات الحكم بان يظهر عدم تأثيره مطلقا او في ذلك الاصل او يظهر عدم تأثير قيد منه او يعلم عدم تأثيره بعدم
اطراده في محل النزاع بناء على ان التأثير مستلزم للاطراد وكل اخص مما بعده فلذا كان اعلى اى اقوى في ابطال العلية
وهو كالثاني يعني عدم التأثير في الاصل اذ لا تأثير للوصف في ذلك الاصل لاستغنائه عنه بوصف آخر فيرجع الى
المعارضة وصف كونه من غير كفو بوصف آخر هو مجرد تزويج المرأة نفسها من غير اعتبار الكفاءة وعدمها وفي المنتهى
انه كالثالث يعني عدم التأثير في الحكم لان المستدل جعل الوصف تزويجا لم يراع الولي فيه كفاءة الزوج فيقول المعترض
فقد عدم الكفاءه مما لا تأثير له لان تزويجها نفسها باطل سواء كان من كفو او غير كفو وبالجملة ينبغي ان يكون المراد بقوله زوجت
نفسها غير كفوء على ما صرح به في المنتهى ليتحقق الاشتراك في الوصف وان لم يكن في المتن والشرح اشعار بذلك وان كبر
قوله كما زوجت من غير كفوء على لفظ المبني للمفعول ليتحقق المغايرة بين الاصل والفرع وفي بعض الشروح ان المراد زوجت
نفسها مطلقا فلا يصح كما اذا زوجت نفسها من غير كفوء والاعتراض ليس المؤثر في هذا الاصل تزويجها نفسها مطلقا
بل مع قيد كونه من غير كفوء والاول اى منع العلة قد مر اذ هو ثاني اعتراضات النوع الذي نحن بصدده وكذا

اى المعارضة فى الاصل سيلاف موعا شرح   وقد قال يعنى انى حاصل الاول والثالث من بين الاقسام الاربعة ليس مجرد منع
العلية وطلب اقامة الدليل عليها بل باثبات عدم عليه الوصف مطلقا او فى ذلك الاصل وفرق بين منع العلة لقيام الدليل
عليها وبين اقامة الدليل على عدمها وكذا حاصل الثانى والرابع ليس مجرد المعارضة فى الاصل بابداء ما يحتمل ان يكون هو العلة
بل اثبات ان العلة هى ذلك الغير وفرق بين ابداء ما يحتمل العلية وابداء ما هو العلة قطعا   وكل فريق من الشارحين
من فسر هذا المقام بما يشهد بانه لم يفهم واحرون اعترفوا بعدم فهمه فلذا بالغ المحقق رحمه الله فى توضيحه بما لا مزيد عليه
فقوله وهو اصعب يريد ان ايراد النقض المكسور اصعب على المعترض من ايراد النقض الصريح لان فيه بيان عدم
تأثير بعض اجزاء الوصف وبيان نقض البعض الآخر وفى النقض الصريح ليس الا بيان نقض الوصف عن ثبوته فى صورة
مع عدم الحكم فيها وقوله بخلاف الاول متعلق بقوله لجواز ان يكون يعنى ان المستدل اذا لم يكن معترفا بكون الوصف طرديا يجوز
ان يكون له فى ضم الوصف الطردى الى العلة غرض صحيح بان لا يوجد المجموع مع عدم الحكم بخلاف ما اذا كان معترفا بان الوصف
المضموم طردى فان ذلك اعتراف بانه لا مدخل له فى العلية وان العلة هى ذلك الامر الذى فرض الطردى وصفا فيه فيسهل
النقض بايراد صورة يوجد فيها مجرد ذلك الامر ولا يوجد الحكم وبلفظه بان العلة هى المجموع مع اعترافه بذلك لاتغنيه
وقوله لانه اى الوصف الطردى المضموم الى ما هو العلة لغو سواء اعترف المستدل بذلك او لم يعترف والجواب انه اذا لم
يعترف بذلك يجوز ان يتعلق له به غرض صحيح بخلاف ما اذا اعترف فافترقا   هذا اول الاعتراضات فقد عرفت ان وجود
المعارض للمصلحة هو القدح فى المناسبة وقد جعله عند الضبط الاجمالى ثانى اعتراضات المناسبة لكنه فى المتن اوله لما
لما مر فى مسلك المناسبة ان المختار انخرام المناسبة لمفسدة تلزم راجحة او مساوية   الى غير ذلك مثل ان هذا الحكم
اعتبر نوعه فى جنسه وذلك جنسه فى جنسه ولان هذا الضرورى دينى وذاك مالى   وقد ابطلناه اى التعبد حيث ذكرنا
ان الاحكام مشتملة على المصالح اما تفضلا واما وجوبا   القدح فى افضائه الى المصلحة الظ ان الضمير للحكم
على ما هو صريح عبارة المتن لكن المذكور فيما ذكر سبق ان الافضاء الى المصلحة انما هو من شروط الوصف المناسب وقد عرفت

الافى

الى فى هذا المقام تسامحا وان المفضى الى المصلحة هو شرعية ذلك الحكم كالتحريم مثلا   ووجه المناسبة اى بين تحريم مصاهرة
المحارم بكلام الوقوع مثلا على التأبيد وبين الحاجة الى ارتفاع الحجاب ان التحريم يفضى الى رفع الفجور ومن جهة ان التحريم
على التأبيد يرفع الطمع المفضى الى الهم والنظر المفضى الى الفجور فيعترض بان التحريم على التأبيد لا يفضى الى رفع
الفجور بل ربما يفضى الى الفجور لكونه عبارة عن سد باب النكاح والنفس مائلة الى الممنوع حريصة على ما منع
غير ظاهر فقد سبق ان من شرط المناسب كونه وصفا ظاهرا لان الغيب لا يعرف الغيب فلا حاجة ههنا الى ما ذكر فى المتن
ان الخفى لا يعرف الخفى ومع ذلك فمعناه انه لا يعرف الحكم الخفى لا الحكمة الخفية على ما فى بعض الشروح لان العلل انما هى
امارات ومعرفات للاحكام التى هى غيب عنا لا الحكم والمصالح وانما توهم ذلك من جهة ان الوصف الذى هو الحكمة اذا
كان خفيا يضبط بظاهر يعرفه ويدل عليه عادة كصيغ العقود على الرضا واستعمال الجارح على العمد مما وقع فى بعض
الشروح انه يضبط بالامور الظاهرة من الصيغ والافعال الموضوعة للدلالة على الامور الباطنة يوهم انه فهم من الافعال
الفعل النحوى   مثل الحرج والمشقة معلوم انهما ليسا من الحكم والمصالح بل المراد ان قصر الصلوة وجواز الافطار
مثلا فى مظان الحرج والمشقة حكمة ومصلحة ثم الظاهر انه ليس من الحرج والمشقة كثير فرق فلذا قال كالمشقة با
لسفر من غير تعرض للحرج   على وجوده اى وجود الوصف فى صورة النقض اى حين منع المستدل وجوده
اولا ابتداء اى قبل منعه   اذ به اى بوجود الوصف فى صورة النقض يحصل النقض فيتم ابطال دليل الخصم فكانه متمكن من
الابطال فكذا من متمماته   والا اى وان لم يكن وجود الوصف فى صورة النقض حكما شرعيا فيمتنع اى المعترض ان يقيم
الدليل على وجوده لان كونه هنا متمما لمطلوبه لا ينفعه الا الى مطلوب آخر ظاهر بخلاف ما اذا كان حكما شرعيا فان
جانب الانتقال فيه اظهر فصار تتميمه ودليله للمعترض واللام متعلق بتتميم والمراد دليله على نفى العلية وبطلان قياس
المستدل وجمهور اتفق على ان المراد ان المذهب الثالث هو التفصيل بان الحكم المختلف فيه ان كان حكما عقليا فللمعترض ان
يدل على وجود الوصف فى صورة النقض لانه يقدح فيه فيحصل فائدة وان كان حكما شرعيا فلا لعدم الفائدة او للمستدل

فرنا

ان يقول يجوز ان يكون تخلف الحكم لوجود مانع او انتفاء شرط فيجب الحمل عليه جمعا بين الدليلين ودليل الاستنباط هو دليل التخلف فلا تبطل العلية بخلاف الحكم العقلي فان هذا لا يتمشى فيه ولا يخفى ضعف هذا الكلام   هو مطلوب اي القدح في العلة مطلوب المعترض وفي بعض الشروح وفيه النظر لانه انتقال من اعتراض الى اعتراض والمحتج الممنوع هو الانتقال من الاعتراض الى الاستدلال   وكيف كان اي سواء كان اللازم انتقاض العلة او انتقاض دليلها لم تثبت العلية اما على الاول فلما مر ان النقض يبطل العلية واما على الثاني فلانه لا بد لثبوت العلية من مسلك صحيح واما ما يقال ان انتقاض دليل العلة يستلزم انتقاض العلة فظاهر البطلان كما تقدم من انه اذا كان له طريق في القدح اولى من النقض لم يسمع من المعترض اقامة الدليل على وجود الوصف في صورة النقض واذا لم يكن يسمع لمكان الفروع فكذا اقامة الدليل على انتفاء الحكم الا في المستثنيات هي الصور التي ينتفي فيها الحكم ويوجد العلة ايه كانت من العلل المعتبرة حكم للمسألة على اختلاف المذاهب فانه لا نزاع في ان ورود النقض على سبيل الاستثناء لا يفسد العلية كالعرايا وضرب الدية على العاقلة لانه لما ورد على كل مذهب كان مجامعا لما هو عليه ولهذا اتفقوا على ان المستثنى لا قياس عليه ولا تناقض به   سئل عن دليل العلية هو اول الوجهين على ما في الشروح انه انما سئل عن الدليل المقتضي للحكم وانتفاء المعارض ليس منه لان الدليل هو الوصف المؤثر لا غير والمعنى بالمعارض ما لاجله تخلف الحكم في صورة النقض ولو كان انتفاء من العلة لما كان الوصف المفروض نفس العلة بل جزءها وتقرير ثانيهما ان النقض وارد اتفاقا وان احترز عنه فالاحتراز ملغى وفي بعض الشروح ان النقض ان لم يكن حاصلا في نفس الامر فقد تم الدليل وان كان حاصلا فلا تتم احترز عنه لفظا اولا والغرض من ايراد امثال المباحث ان نظهر لك قوة تصرفات الشيخ المحقق رحمه الله في الدقائق وحسن تفصيه عن المضايق   لما فرغ يشير الى ان المراد بجواب النقض الجواب عنه بعد تحققه حتى ان منع احد جزئيه لا يكون جوابا عنه بل دفعا لتحققه   وذلك اي اقتضاء المعارض نقيض الحكم او خلافه قد يكون لتحصيل مصلحة اولى او دفع مفسدة اوكد وبهذا يظهر ان في عبارة المتن اختصارا بحذف المعطوف عليه

ونقض

لجواز تخلف الحكم العقلي ايضا لعروض مانع ع

النقض ل

ونقض العرايا من قبيل نقيض الحكم باعتبار وجوب التساوي في جنس الربويات لحرمة التفاضل وعدمها واما ضرب الدية على العاقلة فيحتمل ان يجعل من قبيل انتفاء خلاف الحكم لظهور ان وجوب الدية مختص على العاقلة خلاف الوجوب الدية متعلقه على العاقل فقوله لعموم الحاجة متعلق بقوله كما في العرايا وقوله لمصلحة اولياء المقتول متعلق بقوله كضرب الدية الى تحصيل المصلحة وان تعكس وجوب الدية لمصلحة اولياء المقتول وكونها ليجب على القاتل لعدم قصده وكونها على اوليائه لكون الغرم بالغنم وصورة المضطر من قبيل خلاف الحكم لان الاباحة خلاف الحرمة ثم الصور المذكورة كلها من قبيل المستثنيات مثله كاف في التمثيل   فانه اي تخصيص عموم اللفظ اهون من تخصيص العلة لان دلالة العام ظاهرة كثر فيها التخصيص بخلاف العلة وقد تقدم في بحث شرائط العلة حيث قال فيجب تقدير المانع   وهو نقض المعنى اي وجود الحكمة المقصودة من الوصف مع عدم الحكم وقد علمت في بحث شروط العلة ان المختار انه لا يبطل العلية فلا يسمع الا اذا علم وجود قدر الحكمة او اكثر ولم يثبت حكم اخر اليق بتحصيل تلك الحكمة منه وح هو كالنقض فيجاب ولا يمنع وجود المعنى وثانيا بمنع عدم الحكم كيلا يتحقق واذا تحقق يجاب بابداء المانع وح هل للمعترض ان يدل على وجود المعنى فيه اربعة مذاهب وعلى وجود الحكم فيه ثلثة مذاهب وهل يجب الاحتراز عن الكسر في متن الاستدلال المختار انه لا يجب   وقد لا يحصل اي في الفرع ما هو المناط للحكم في الاصل من قدر الحكمة بخلاف نفس الوصف فانه لا يتفاوت وتركه ومنع انتفاء الحكم قد عرفت ان ليس للمستدل في دفع انتفاء الحكم في صورة النقض سوى المنع او بيان المانع واما في الكسر فله ان يدفعه بان انتفاء الحكم مع وجود الحكمة لا يصلح اعتراضا على عليتها لجواز ان يكون قد شرع في صورة الكسر لتحصيل تلك الحكمة حكم اخر هو اولى بها كما اذا قال المعلل انما تقطع اليد باليد للزجر فيقول المعترض حكمة الزجر قائمة في القتل العمد العدوان مع انه لا قطع فيجيب المعلل بانه قد شرع فيه حكم اخر هو اليق به واشد زجرا من القطع وهو القتل   وقد سبق تحقيق ذلك   من م مستقلا او جزء مستقل بتحصيل المصلحة يعني ان الوصف المعارض به اما ان يصلح ابتداء للاستقلال بالعلية اولا والثاني لا يحتمل الا ان يكون علة مستقلة بل غايته لضمانه ان يكون جزء علة والاول يحتمل ان يكون بالاستقلال وان يكون جزء علة بان

فاذا علل

يكون العلة هي الوصف المعارض او المجموع منهما و هذا التفصيل وان لم يكن اليه اشارة في المتن لكن فيه فايدة فنظيره تعرض دليل المعلل
المستدل حرمة الربوا بالطعم فعارضه المعترض بالقوت يحتمل ان يكون باعتبار ان القوت هي العلة وحده او العلة هي مجموع الطعم و
القوت واذا علل القصاص في المحدد بالقتل العمد العدوان فعارضه بالجارح الاكمل سوى ان يكون جزء العلة لانه لا يصلح
للاستقلال في اصل الكلام ان في التقسيم الاول الاستقلال في الصلوح وفي الثاني الحصول في قبول بين المعارضة يعني ان المعارضة
في الاصل على ما يشهد به استدلال الطرفين لا التقسيم الثاني منها خاصة على ما ذهب اليه بعض الشارحين بيان الملازمة تقرير
على ما ذكره العلامة رحمه الله ان وصف المستدل ليس اولى بالاستقلال من الجزئية لانه كما احتمل ان يكون كل من وصفي المستدل
و المعارض علة بدليل المناسبة احتمل ان يكون المجموع علة بالمناسبة فالحكم بكون وصف المستدل علة مستقلة لا جزء علة
تحكم وعلى هذا التقرير من وصف المعارض يعني لان الاولوية انما هي بين الاستقلال والجزئية لا بين وصفي المستدل و المعارض
وعلى ما في بعض الشروح ان الدليل دال على علية كل من وصفي المستدل و المعارض سواء كان كل مستقلا كالطعم والقوت
او غير مستقل كما اذا علل بالقتل العمد العدوان فاراد المعارض تقييد كونه بالجارح حتى يكون المجموع علة فانه اذا لم يقبل جعل
احد الوصفين علة لزم ترجيح احد الجانبين ثم قال وعبارة المتن اعني الدليل و بيان الملازمة و اوفق عند المتكلم في العموم لا تتحمل
فان قوله ليس باولى بالجزئية او بالاستقلال يشمل ما اذا كان الوصف المدعى علة مركبا و المعترض لقد جزأ منه وادعى الاستقلال
و ما اذا كان المدعى علة وصفا وضم المعترض اليه وصفا آخر وعلى هذا لا يكون قوله من وصفي المعارضة زايدا قال بعض
الشارحين لو كان قوله ليس باولى بالجزئية او بالاستقلال شاملا لما اذا كان الوصف المدعى علة مركبا و المعترض لقد جزأ
منه و ادعى الاستقلال لزم ان لا يقبل المعارضة لانه لا يكون اثبات علية جزء المدعى علة مفيدا للمعترض لانه لو
ثبت علية جزء المدعى علة يلزم الحكم في الفرع ضرورة وجود الجزء الذي هو العلة المستقلة على زعم المعترض فيه واما تقرير
الشارح المحقق رحمه الله فمحصله ان الصلوح للاستقلال و الجزئية معا او الجزئية فقط مشترك بين وصفي المستدل و المعارض
فتخصيصه بوصف المستدل تحكم فقوله الوصف المبدى يعني وصف المعارض في الصورة الاولى يعني فيما اذا كان يصلح للعلية

مستقلا

ان

مستقلا سواء كان علة مستقلة او جزء علة يصلح للاستقلال اي يحتمل ان يكون علة مستقلة دون الاول و للجزئية اي يحتمل
ان يكون جزء علة بان يكون مع الاول علة مستقلة كما ان الوصف المدعى علة اعني وصف المستدل يصلح لذلك و الوصف المبدى
في الصورة الثانية يعني فيما اذا كان لا يصلح للعلية الا غير مستقل يصلح اي يحتمل ان يكون جزء علة كما ان الوصف المدعى علة وكان
مجموع كالعمد و العدوان مثلا يصلح لذلك اي لكونه جزء علة فكان الحكم بالاستقلال اي المدعى يعني وصف المستدل او جزئيته
دون استقلال المبدى يعني وصف المعارض او جزئيته تحكما لتساويهما في الصلوح من غير مرجح في الوجود فان قيل
لما كان مبنى لزوم التحكم على تساوي وصف المستدل المعبر عنه بوصف التعليل و وصف المعترض المعبر عنه بوصف
المعارضة من غير ترجيح كان وجه السؤال ان وصف المستدل لما فيه من التوسعة اولى بالعلية و وجه الجواب انا لا نسلم
دلالة حصول التوسعة بالوصف على كونه علة كيف وفيه شائبة دور ضرورة توقف العلم بكل منهما على الآخر و لو سلم
انه يدل عليه او ان ذلك بمجرد الترجيح دون الدلالة ضرورة ثبوت العلية بالمناسبة وكونها عورض بترجيح وصف المعارض
بان في الغاية لزوم مخالفة الاصل اعني عدم الحكم وفي اعتباره لزوم موافقة الاصل اعني الجمع بين دليلي المعلل و المعارض
حيث اعتبر كل من وصفيهما ولو بالجزئية واما من جعل التحكم مبنى لزوم التحكم على تساوي الاستقلال و وصف التعليل و
جزئيته جعل وجه السؤال ترجيح الاستقلال لما فيه من التوسعة و وجه الجواب منع دلالة الاستقلال على التوسعة
ثم المعارضة بترجيح الجزئية لما فيها من موافقة الاصل اعني عدم الحكم ومن اعتبار وصفي المستدل و المعارض حيث جعل
كل منهما جزء علة اي ليس الجمع الا تعميم الحكم من اصل و فرع بموجب و وصف مشترك بينهما ولا الفرق الا تخصيص
ذلك الحكم بالاصل دون الفرع بموجب و وصف مختص بالاصل و يجب ونظر في ان علة الحكم في الاصل هي ذلك الوصف المشترك
او المختص وذلك اجماع على ان للمعترض ابداء وصف فارق لا يوجد في الفرع وانه يعمل ويترك به قياس المستدل ولا معنى
لقبول المعارضة سوى هذا وفي بعض الشروح ان تحقق الفرع انما يكون بابداء خصوصية الاصل اعتبارا او خصوصية
الفرع منعا وهذا دليل قبول المعارضة واما ما ذهب اليه بعض ان ليس من ان الفرق انما يتحقق بكون ما جعل المستدل

كل واحد

علة جزء علة فلا يخفى ما فيه ومبناه على انه خصص الاختلاف بالتعميم اكثر من المعارضة المفروضة لاستقلال الاوصاف

فان قيل هذا انما يصح في الصورة الاولى اذ غاية ما يكون وصف المعارضة صالحا للاستقلال قلنا ليس المراد ان المفروض استقلال

كل من الوصفين بل كل ما يدعيه المستدل والمعارض ففي الصورة الثانية ما يدعيه المعارض علة هو المجموع المركب من وصف

المستدل والوصف الذي ابداه المعارض وعليهم لانا في علية الجزء الاول الذي يدعيه المستدل علة بالاستقلال

بناء على جواز تعدد العلل والا تكون المعارضة قادحة فلا تقبل ويعتبر الجواب في الصورة الاولى ظاهر لانه اذا احتمل

العلة هي الطعم وان تكون القوت وان يكون المجموع كان الحكم بعلية الطعم كما يدعيه المستدل تحكما باطلا واما في الصورة

الثانية فتقريره انه كما يحتمل ان يكون العلة هي الجزء الاول كالقتل العمد العدوان يحتمل ان يكون المجموع المركب منه ومن كونه بالجارح

حتى لا يكون العلة الا وصفين فالقول بالاستقلال الاول وتعدد العلة تحكم وكان في عطف التعدد على الاستقلال

وعطف النقض على الجزئية على سبيل البيان والتفسير اشارة الى هذا المعنى وتقرير بعض الشارحين انه لو قبلت هذه

المعارضة لزم لاستقلال كل من وصفي المستدل والمعارض فيتعدد العلة المستقلة وهو باطل والجواب منع اللزوم

لجواز ان يسند الحكم الى المجموع والمعارضة بانه لو لم تقبل لزم التحكم وهو اسناد الحكم الى احد الوصفين مع الدلالة على علية

كل منهما بخلاف ما اثبته اي بخلاف ما اذا اثبت المستدل كون الوصف علة بالسبر فعارضه المعترض بوصف آخر فانه لا

يسمع اي من المستدل مطالبة المعترض لكون وصفه مؤثرا لان الوصف يدخل في السبر بمجرد احتمال كونه مناسبا وان

لم يثبت مناسبته اعني المناسبة بالنظر اليه او الى الخارج على ما هو الشبه فيتم المعارضة بمجرد ابداء وصف آخر يحتمل العلية

من غير ان يثبت مناسبته وكون الضمير في قوله ان كان مثبتا بالمناسبة للمستدل صريح في الاصل حتى قال في المنتهى او

المطالبة بالتأثير ان كان المستدل اثبته بالمناسبة او الشبه لا بالسبر وقال الآمدي ان كان طريق اثبات العلة

من جانب المستدل المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم والشارحون لما لم ينتبهوا لبيانه جعلوا الضمير للمعترض

وقال العلامة يعني الطالب لبيان وقوع المستدل مكان المعترض في كلامه نوع تصرف او طغيان قلم من الناقلين وذلك

لانه انما

علية

لانه انما يصح لو كان للمعترض ان يطالب المستدل بتأثير وصفه ثم يفضي الى ان المطالبة بالتأثير انما يكون اذا اثبت المعترض

الوصف بالمناسبة او الشبه واما اذا اثبته بالسبر فيكون مؤثرا ضرورة تعين كونه علة ونقل عن بعضهم انه اذا اثبته

بالسبر لم تصح المطالبة بالتأثير لان التأثير السبر كاف في الدلالة على العلية بدون التأثير معارض بان المطلوب تعيين وصف

غير صالح للاستقلال وهو قوله المناسب صفة لما كان والحكم هو القصاص و نقيضه عدمه اذ قد تبين تعليل الالغاء وفي بعض النسخ

المتن او تبين على انه وجه آخر من الجواب وعليه جمهور الشارحين وهو الصواب اذ الالغاء لا يتضمن استقلال ما عدا هذا

الوصف لا يوجب الالغاء لجواز التعدد والشارح فسره بالباقي ليتعين كونه وصف المعارض جزءا او يتعين باستقلال

الباقي الالغاء واما ثانيا فلان بيان الالغاء لا يتعين الا بكونه باستقلال ما عداه واما ثالثا فلا بمجرد بيان لاستقلال

ما عداه كاف في الجواب وان كان مستقلا بالالغاء وجه بحث لانه انما يكون اذا لم يبين المعارض استقلال وصفه

ولا يضر دفع لما يتوهم ان عموم النص يضر المستدل سواء تعرض لتعميمه او لم يتعرض لانه لا معنى للقياس عند كون حكم

الفرع منصوصا فدفعه بانه لا يضر لجواز ان لا يقول هو او الخصم بالعموم او يقطع العموم بمخصص او نحو ذلك من موانع التمسك

بالعموم فيتمسك بالقياس وفي هذا اشارة الى ان قوله غير متعرض حال من فاعل تبين على معنى ان مثل هذا البيان انما

يسمع من المستدل اذا لم يتعرض لتعميم النص بحيث يتناول صورة الفرع وبهذا يندفع ما ذكره العلامة ان معناه من غير

ان يتعرض باستغراق التبديل بالعلية في جميع الصور كانه احترز عن تعرض الاستغراق لانه غير محتاج اليه مع انه ينتقض

بمن بدل الكفر بالايمان ومع هذا فهو غير محتاج اليه لانه ظاهر وفي بعض الشروح ان معناه ليس على المستدل عند بيان

استقلال ما عدا الوصف ان يبين عليته في جميع صور وجود الوصف فان الاقتران مع المناسبة ولو في صورة يكفي في الدلالة

على العلية فلم يحتج الى التعميم وقيل معناه غير متعرض لثبوته في جميع الصور لما فيه من العسر وعدم الاحتياج كاف

في الغاية لما جعل الشارحون بيان لاستقلال ما عداه وجها برأسه جعلوا هذا الكلام متعلقا به بمعنى انه لا يكفي في استقلال

وصف المستدل اثبات الحكم في صورة بدون وصف المعارض لجواز ان يكون الحكم بعلة اخرى غير وصف المستدل فلا بد من

دونه

استقلاله فلاصل كون الحكم معللة لعوى لو ابدى المعترض امرا آخر تخلف المطلق اى يقوم مقام ما ابداه المستدل بثبوت الحكم
عند الفائق ويسمى فساد الالغاء بالوصف المذكور لتعدد الوضع لجواز اصل العلة فان المعترض لم يبين علية وصف المعارضة
على الغاء المستدل ان اثبت عليه وصف آخر ولما جعله الشارح المحقق بعد التسليم بعد بيان الالغاء وطلب المعارض جعله جعليا
به اى لا يكفى فى الالغاء وصف المعارض ابداء ثبوت الحكم فى صورة دونه لجواز ان يكون ذلك بعلة اخرى لما سبق من جواز تعدد العلل
وان اسفار العلة لا يوجب انتفاء الحكم عند هذا هو الموافق لكلام الآمدى الخ   ولاجل ذلك اى ولاجل انه ليس بكاف
فى الالغاء لو ابدى المعترض فى صورة عدم وصف المعارضة وصفا آخر يقوم مقام وصف المعارضة لئلا يكون وصف المستدل
مستقلا فسد الغاء المستدل وصف المعارضة لابتناء الالغاء على استقلال وصف المستدل فى صورة عدم وصف
المعارضة وقد بطل الاستقلال بابداء المعترض قيدا آخر ينضم اليه فيبطل ما ينبنى اليه   لتعدد اصلها اى اصل
الوصف وتعليل الحكم كقبول الامان فى احد الاصلين كما فى امان المسلم الخ لعاقل الحر بالباقى اى بالاسلام والعقل على وضع
هو كونه مع الحرية وفى الآخر كما فى امان العبد المأذون بالباقى على وضع آخر وهو كونه الاسلام والعقل مع اذن السيد
وفى بعض النسخ لتعدد اصليهما اى اصلى العلة وهو ظاهر   فيكون الدائرة اى الهزيمة والادبار على من وقف
لضعف المعنى اى الحكم التى يتضمنها المظنة وجمهور الشارحين لم يفرقوا بين المعنى والمظنة فزعموا ان المراد انه
لو سلم المستدل كون وصف المعارضة مظنة للحكم المختلف عنه فلا يفيد بيان الالغاء لضعف المظنة فى صورة لانه
لا يخل بالعلية   هذا والشارح فى الترجيح يريد ان قصد المستدل وان كان ترجيح وصفه بالتعدية لكن ترجيح المتعدية
على القاصرة ليس بمسلم على الاطلاق اذ لكل منهما رجحان من وجه اما المتعدية فبانها يوجب الحكم فى الفرع فيتسع الاحكام
وبان التعليل بها متفق عليه وبالقاصرة مختلف فيه واما القاصرة فبان فيها موافقة الاصل اعنى عدم ثبوت الحكم
فى الفرع وجمعا بين دليلى المستدل والمعارض حيث اعتبر كل من الوصفين على انه جزء علة ولا يخفى ان هذا انما يكون فيما اذا لم يدع
المعترض استقلال وصفه   ابطال جزء من كلامه يعنى بالاصل الذى عورض وذلك لان قصد المستدل الحاق الفرع

يجمع

يجمع الاصول وذلك يبطل باتباع الفرق بينه وبين تعدد الاصول واعلم ان تمام المسئلة ببيان خلاف آخر اشار اليه فى المنتهى
حيث قال اختلفوا فى جواز تعدد الاصول فقيل هو اقوى فى افادة الظن وقيل يؤدى الى النشر والخبط والمجوزون اختلفوا
فى جواز الاقتصار فى المعارضة على اصل واحد ومن اوجب على الجميع اختلفوا فى وجوب اتحاد المعارض فى الجميع ومن لم
يوجب الاتحاد اختلفوا فى جواز اقتصار المستدل على سؤال واحد   وفرع عطف على رجحان اى كل منهما نوع من سائر
الاعتراضات خص باسم خاص   وهذا التمثيل يشير الى ان مثلها مبتدأ خبره قوله يرجع وضميره لهذا السؤال وانما لم
وانما لم يجعل هو راجع الى المعارضة لانهم اكتفوا فيه بالتمثيل ولم يعرفوه تعريفا يعرف به كونه راجعا الى المعارضة وهو نظير
لما ذكر فى المنتهى انه بيان وصف فى الاصل عدى الى فرع مختلف فيه وقال انه مدى يمتنع بعين المعترض فى الاصل معنى
يعارض به ثم يقول للمستدل ما عللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ما عللت به تعدى الى فرع مختلف فيه
وليس لقديما اولى من الآخر   اعتراضاته خمسة منع وجود الوصف فى الفرع المعارضة فى الفرع الفرق اختلاف
الضابط اختلاف جنس المصلحة   فيقول تفسير لبيان ما يعنيه وبيان وجوده فقوله اريد بالاهلية كذا بيان ما يعنيه
وقوله وهو اى العبد بواسطة اسلامه وبلوغه كذلك اى مظنة لرعاية مصلحة الايمان بيان لوجود الوصف فى الفرع وقوله
عقله اشارة الى ان ذلك بدلالة العقل   كل ذلك اى عدم تمكين المعترض من التقرير وكون التفسير على المتلفظ و
البيان على المدعى لئلا ينتشر الجدال بالانتقال والاشتغال وفى المنتهى لان المستدل يدعى فعليه بيانه ولئلا ينتشر
بالواو   وهى اى المعارضة فى الفرع هى التى تعنى بالمعارضة عند الاطلاق وفى باب القياس بخلاف المعارضة فى الاصل
فانه تعبد   باى مسلك من مسالكها اشارة الى انه لا يجب ان يكون بالمسلك الذى سلكه المستدل نعم لو كان ظنيا
فى معارضة قطعى لم يسمع وان كانا ظنيين فالترجيح وقوله سواء معناه ان اثبات المعترض علية وصفه فى الاصل الذى
يقيس عليه مثل اثبات المستدل علية وصفه فى اصله بلا فرق وليس المراد انه يجب ان يكون بذلك المسلك   والا عليه
اى لا شئ على المستدل سواء تم نظر المعترض او لم يتم لو قصد اى المعترض بيان المعارضة اثبات ما يقتضيه

فائدة

ودليل المعترض وسواء المعارض ودليل المعترض وفي بعض النسخ ولا دليلي اي بعيد ما ادعيت انا وليس له كثير ربط و
وكل اي كل من الدليلين او الخصمين يبطل حكم الآخر اي ثبوت مدلوله وان لم يبطل نفس الدليل. وقد يجاب اي
عن سوال المعارضة وتوقف العلم دفع لما يتوهم من ان العمل بالدليل لما توقف على الترجيح كان جزءا من الدليل موجب الاعتبار
اليه يعني ان هذا التوقف انما عرض للدليل بعد ظهور المعارض فكان الترجيح شرطا لتمام الدليل وترتب اثره عليه لا جزءا منه
وهذا ظاهر لكن في عبارة الشرط خروج عن النظام حيث قال وتوقف العمل على الترجيح ليس جزءا للدليل بل شرط له فجعل المتوهم
جزءا والمتحقق شرطا هو توقف العمل على الترجيح وانما هو الترجيح نفسه فلزمنا جعل ضمير ليس عائدا الى الترجيح الذي يوقف
عليه العمل وهو تعسف ظاهر فيكون معارضة في الاصل لان المستدل ادعى علية الوصف المشترك والمعترض عليته
مع خصوصية لا توجد في الفرع هذا وانما الخفاء في كون ابداء المانع في الفرع معارضة فيه وكشفه ان المانع عن الشيء وفي
المقتضي لنقيضه فيكون المانع في الفرع وصفا مقتضيا لنقيض الحكم الذي اثبته المستدل ويستند الى اصل لا محالة وهذا
معنى المعارضة في الفرع فلا انما يحتاج الى هذا التكلف محافظة على ما يشير اليه كلام الشارح من ان المعارضة في الفرع
انما يكون بابداء وصف يقتضي نقيض الحكم والا فقد ذكر الآمدي ان المعارضة في الفرع انما يكون بما يقتضي نقيض حكم
المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او بوجود مانع الحكم او بفوات شرط الحكم ولا بد من بيان تحققه في طريق كونه مانعا او شرطا
على نحو طريق اثبات المستدل عليه الوصف المعلل به من التاثير او الاستنباط وعلى هذا فظهر وجه كون الفرق مجموع
المعارضتين اذ التعرض لاشتراط الشرط في الفرع او عدم المانع في الاصل اما الاول فلان ابداء الخصوصية التي هي شرط في الاصل
معارضة في الاصل وبيان انتفائها في الفرع معارضة فيه واما الثاني فلان بيان وجود مانع في الفرع معارضة فيه وبيان
انتفائه في الاصل اشعار بان العلة هي ذلك الوصف مع عدم المانع لا الوصف نفسه وهذا معارضة في الاصل حيث
ابدى علة اخرى لا توجد في الفرع وقد يتوهم من ظاهر عبارة الشرح ان تحقق مجموع المعارضتين انما هو على تقدير ابداء
خصوصية في الاصل هي شرط مع التعرض لعدمها في الفرع وابداء خصوصية في الفرع هي مانع مع التعرض لعدمها في

الاصل

٢٠٨

المذكور

في الاصل وهو غلط اما اولا فلانه لم يقل احد بكون الفرق عبارة عن ابداء مجموع الخصوصيتين واما ثانيا فلانه لا حاجة الى التعرض
لبعض المعارضتين بدونه اي الوصف المشتمل على الحكم المقصود فعلى اي حال كون المستدل عليه بالتنكير
مثل قصاصا تشبيها ونحوه واذا كان كذلك بيان لمعنى الفاء في قوله فلا نصر وفي المنتهى فلا نصر بالواو كما في قياس
ارث المراة على القاتل على عدم ارث القاتل فيتوهم ان حكم الفرع هو الارث وحكم الاصل عدم الارث مع انهما محل الحكم
والحكم هو وجوب ارث المراة ووجوب عدم ارث القاتل والتحقيق ان هذا قياس للزوج على القاتل في نقض مقصوده
الباطل بجامع ارتكابهما فعلا محرما لغرض فاسد فحكم الفرع نقض مقصود الزوج وذلك بارث المراة وحكم الاصل
نقض مقصود القاتل وذلك بمنعه الارث بالغاء الخصوصية لان هذا نوع مخصوص من المعارضة في الاصل هو ابداء
خصوصية منضمة الى وصف المستدل لا ابداء وصف آخر مستقل بالعلية حتى يتاتى الوجوه الاخر من جواب المعارضة
مثل منع وجود الوصف او بيان خفائه ونحو ذلك وطريق الغاء الخصوصية هو بيان استقلال الوصف بشيء من مسالك
العلة بل يدعي المخالفة بين حكم الاصل وحكم الفرع ومن شرطه المماثلة لما عرفت ان القياس اثبات مثل حكم الاصل
في الفرع وضمير يبينه للمخالفة بالتاويل المشهور في المصادر وضمير عليه لادعاء المخالفة او لبيانها وذلك اشارة الى
المخالفة وحاصل هذا النوع اعتراضان لان بيان المخالفة اما بدليل المستدل فهو القلب او بغيره ولا اسم له بخصوصه
فالمستدل حين حاول الحاق البيع بالنكاح في عدم الصحة بجامع يوجد في صورة فقد اثبت في الفرع حكما مماثلا لحكم الاصل
والمعترض بين مخالفته له بان معنى عدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع وفي النكاح حرمة المباشرة وهما مختلفان وكذا في
العلل حين حاول الحاق الاعتكاف بوقوف عرفة في عدم كونهما قربة بجامع كونهما لبثا فقد اثبت حكما مماثلا لحكم الاصل
لكن المعترض بين مخالفتهما بان كون الاعتكاف ليس قربة بمجرده معناه انه يشترط فيه الصوم وكون الوقوف كذلك
معناه بانه لا يشترط فيه الصوم فيتخالفان وكذا في مسئلة مسح الراس قصد المستدل تماثل الحكمين اذ حقيقتهما
عدم الاكتفاء بالاصل والمعترض بين مخالفتهما بان معناه في الفرع التقدير بالربع وفي الاصل عدم التقدير به وكذا

مما

تأمل

في الفرع
في مسئلة بيع غير المرئي فضلا تماثل الحكمين او صحتهما الصحة مع الجهل باحد العوضين وقصد المعترض بيان مخالفتهما بانها
مقرونة بخيار الرؤية لا في الاصل والجامع في قياسهما واحد فيكون مقلوبا وبهذا يتبين ان حاصل القلب دعوى
المعترض ان وجود الجامع في الفرع يستلزم مخالفة حكمه لحكم الاصل واما وصف حكم الاصل بانه الذي هو مذهب
المستدل فالغرض منه تحقيق الالزام والابطال والا فحكم الاصل الذي يخالفه حكم الفرع مذهب للمستدل والمعترض
جميعا كعدم اشتراط الصوم في الوقوف بعرفة مثلا هذا والظاهر ان حكم الاصل حينئذ هو العلم والصواب حكم الفرع لان
المعترض يدعي ان الجامع في الفرع يستلزم حكما مخالفا لحكمه الذي يثبته المستدل ويعتقده فان مذهبه في الاعتكاف
اشتراط الصوم والمعترض يدعي ان كونه لبثا كالوقوف يستلزم ان يكون حكمه عدم اشتراط الصوم وكذا في ساير
الامثلة وهذا في غاية الظهور ويؤيده ما ذكر ان القلب باقسامه نوع من المعارضة لكونه دليلا يثبت به خلاف حكم
المستدل وما ذكر في بعض الشروح ان القلب تعليق نقيض الحكم المدعى على الوصف الذي جعله المستدل علة للحكم
وما ذكر في المحصول انه عبارة عن ربط خلاف قول المستدل على علته الحاقا باصله لكن ما ذكر في صدر البحث
من ان القالب يدعي ان دليل المستدل يقتضي مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل لا يوافق ذلك   ولانه اي القلب مانع
للمستدل من الترجيح لان الترجيح انما يتصور علة بين شيئين وههنا الدليل واحد   عن صغرى مشهورة في
اكثر نسخ المتن غير مشهورة وهو اقرب للقطع بان كون الوصف قادحا ليست مشهورة ولان الصغرى اذا كانت مشهورة
فهي بمنزلة المذكورة فلا يرد القول بالموجب   من جنس واحد كل من الخمسة والعشرين جنس يندرج عنه منها نوع
على ما هو مصطلح الاصول من اندراج الاجناس تحت الانواع وقد ينحصر النوع في جنس كالاستفسار والقول بالموجب   مصطلح
واما المعارضة فيحتمل ان يكون جنسا واحدا افراده المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع والمعارضة في العلة ويحتمل ان يكون
كل منها جنسا براسه وهو الاظهر وكذا المنع وبه يشعر لفظ الشرح حيث منع حكم الاصل ومنع العلية من الاجناس
المتعددة المترتبة   ليكون ابعد من الخبط وهذا بخلاف المتعدد من جنس واحد كاستفسارات او معارضات

مثلا

الاستفسار
مثلا فان النشر فيه اقل خصوص من الخبط ابعد واذا ثبت وجوب الترتيب ذكر الآمدي رحمه الله ان اول ما يجب الابتداء به
ثم فساد الاعتبار ثم فساد الوضع ثم منع الحكم في الاصل ثم منع وجود العلة فيه ثم الاسولة المتعلقة بالعلية كالمطالبة
وعدم التاثير والقدح في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكونه غير مفض الى المقصود ثم النقض
والكسر ثم المعارضة في الاصل ثم ما يتعلق بالفرع كمنع وجود العلة فيه ومخالفة حكمه لحكم الاصل واختلاف الضابط
والحكمة والمعارضة في الفرع والقلب ثم القول بالموجب   وليس ذكر الشارح الى جواب سوال على
التعريف وقوله لكونه تعريف بعض الانواع تعليل للمنفي لا للنفي يعني لا يتوهم ان هذا تعريف بالمساوي في الجلاء والخفاء بسبب
كونه تعريف بعض الانواع بل ذلك تعريف المجهول بالمعلوم بسبب سبق العلم بالانواع المذكورة في التعريف   ولا
قياس علة قد سبق ان القياس ينقسم الى قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة كما يقال في النبيذ مسكر فيحرم كالخمر وقياس دلالة
وهو ما لا تذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحة المشتد وحاصله اثبات حكم في الفرع
وهو حكم آخر يوجبهما علة واحدة في الاصل على ما سبق تفصيله وقياس في معنى الاصل وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بحكم واحد
بنفي الفارق ويسمى تنقيح المناط كما في قصة الاعرابي يلحق به الزنجي والهندي في تعريف الاستدلال لو اطلق القياس
خرج عنه جميع اقسام القياس ولو قيد بقياس العلة دخل فيه قياس الدلالة والقياس في معنى الاصل لان نفي الاخص لكونه اعم لا
يوجب نفي الاعم فالتعريف الماخوذ فيه نفي الاعم لكونه اخص يكون اخص   وهو كذلك اي قولنا وجد السبب فيوجد الحكم
نوع بحيث يلزم من العلم به العلم بالمدلول غاية ما في الباب ان احدى مقدمتيه وهو انه وجد السبب مفتقر الى بيان   وهذا
هو المختار لان حقيقة هذا الدليل هو ان هذا حكم وجد سببه وكل حكم وجد سببه فهو موجود والكبرى بينة فيكون مثبت الحكم
هو ما يثبت الصغرى فان كان غير النص والاجماع والقياس كان مثبت غيرها فيكون هذا استدلالا وان كان احدها كان هو
المثبت للحكم فلم يكن استدلالا بل نصا او اجماعا او قياسا واذا تحققت جميع الاحكام الثابتة بالنص والاجماع و
القياس من هذا القبيل لانه ينتظم دليل بان يقال هذا حكم دل عليه النص وكل حكم دل عليه النص فهو ثابت فيجب انضمام

اي مما كبراه بديهية وصغراه مثبتة بالاجماع

فيجوز

مقدمة اجرى لا تخرج الحكم عن كونه مثبتا بالنص   واختلف في انواع الاستدلال قال الآمدي رحمه الله منها قولهم وجد السبب
او المانع او فقد الشرط ومنها انتفاء الحكم لانتفاء مدركه ومنها الدليل المؤلف من اقوال يلزم من تسليمها لذاتها
قول آخر ثم قسمه الى الاقتراني والاستثنائي وذكر الاشكال وشروطها وضروبها والاستثنائي بقسميه المتصل والمنفصل
باقسامه الثلثة ثم قال ومنها استصحاب الحال   اربعة اقسام لان التلازم بين الثبوت والنفي بان يكون الثبوت ملزوما
والنفي لازما عن التلازم بين النفي والثبوت بمعنى كون النفي ملزوما والثبوت لازما   ان لم يكونا قبل الضمير لمحل الحكم لانه بمعنى
الجنس المساوي للواحد والاثنين ويحتمل ان يكون الضمير للحكمين والجملة محل الحكم مبتدأ ولم يجز جزاء شرط والجملة الشرطية
خبر المبتدأ وضمير فيه لمحل الحكم وضمير منها للاقسام الاربعة وقوله وهما اي الحكمان اللذان ليسا متلازمين ولا متنافيين بهما
العام والخاص من وجه واما العام والخاص مطلقا فمتلازمان لكون من طرف ولهذا اخذ المعنى بالتلازم ههنا اللزوم اعم من ان يكون
طردا وعكسا بمعنى ان يكون كل منهما ملزوما ولازما او طردا فقط بمعنى ان يكون احدهما ملزوما والآخر لازما من غير عكس ولا
يتصور مجرد العكس واما التنافي فيما لا فرق يكون من الطرفين بان يكون كل منهما منافيا للآخر لكنه قد يكون طردا وعكسا بان
يكون وجود كل منافيا لوجود الآخر وعدمه لعدمه وهو الانفصال الحقيقي وقد يكون طردا فقط بان يكون وجود كل منافيا
لوجود الآخر ولا يكون عدمه منافيا لعدمه وهو منع الجمع وقد يكون عكسا فقط بان يكون عدم كل منافيا لعدم الآخر ولا
يكون وجوده منافيا لوجوده وهو منع الخلو فبهذا الاعتبار اقسام التلازم اثنان واقسام التنافي ثلثة فالمجموع
خمسة ويجري في كل منها بعض الاقسام الاربعة الحاصلة للتلازم باعتبار الاثبات والنفي ووجه الحصر لان حاصله
انه اذا كان بين الشيئين تلازم تساو فثبوت كل يستلزم ثبوت الآخر ونفيه نفيه واذا كان مطلق اللزوم فثبوت
الملزوم يستلزم ثبوت اللازم من غير عكس ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم من غير عكس واما اذا كان بين الشيئين
انفصال حقيقي فثبوت كل يستلزم نفي الآخر ونفيه ثبوته وان كان منع جمع فثبوت كل يستلزم نفي الآخر من
غير عكس وان كان منع خلو فنفي كل يستلزم ثبوت الآخر من غير عكس وحاصل الكلام ان الاقيسة الاستثنائية

من اقسام

لا يجب
من اقسام الاستدلال والاختصار في ان الاقتراني ايضا كذلك على ما هو كلام الآمدي رحمه الله   ولو لم يكن حادثا فليس
بناقع لم يقل لو لم يكن حادثا وجب تقادمه تنبيها على ان العبرة بالمعنى دون اللفظ وازالة لما عسى يتوهم من ان نفي الحدوث
لا يستلزم ثبوت وجوب البقاء لجواز ان يكون معدوما بحالها في صورة السلب واما قوله لو لم يكن لا يجب تقادمه
بحادث فمقتضى الظاهر ان يقال لو لم يجب تقادمه فهو حادث لانه في بيان ان نفي وجوب البقاء يستلزم ثبوت الحدوث
ومقتضى ما ذهب اليه من العدول الى صورة السلب ان يقال لو لم يجب تقادمه فليس لا يكون حادثا الا انه عدل الى ما نرى
تنبيها على ان العبرة كانت المعنى بان تعبّر عن استلزام نفي احد جزئي الانفصال الحقيقي ثبوت الآخر بصورة استلزام
نفي نقيضه نفي الآخر   وهذا يثبت بالطرد فان قيل هذا هو الطرد نفسه اذ لا معنى له سوى انه كلما وجد هذا وجد
ذاك فما الذي يثبت به قلنا كانه يرى التلازم امرا مغايرا له يثبت به وفي شرح العلامة انه يثبت به ان صحة الطلاق
علة لصحة الظهار   وانت خبير بان الكلام في التلازم لا العلية وبهذا يندفع ما يقال ان ثبوت العلية بالطرد خلاف
اصحابنا ثم وان اثباته بالطرد وجعل العكس مقويا لذلك خلاف ما ذكر ان لاجتماع الطرد والعكس اثرا ليس لكل
واحد منهما على الانفراد وبالجملة مجرد الطرد مثبت للزوم بل نفسه والعكس يقويه حيث لم يحصل الانفكاك
في جانب العدم ايضا وما ذكره المحقق رحمه الله ربما يشعر بان الكلام في اثبات العلية لان ما تقدم هو انه لا يدخل
للانفكاك في صحة العلية والالازم في العلية الانعكاس وليس كذلك   وقد يقرر يعني ان التلازم يثبت بالطرد
وبطريق الاستدلال من ثبوت احد اثري الشيء على الآخر وبطريق الاستدلال من ثبوت الاثر على ثبوت
مؤثره وهنا على ثبوت اثره الآخر وهذان متقاربان جدا لان توسط المؤثر ملاحظ في الاول ايضا
وان لم يصرح به وكذا استلزام نفي صحة التيمم بدون النية لنفي صحة الوضوء بالطرد على معنى انه كلما تحقق هذا النفي
تحقق ذاك وبالاستدلال من انتفاء احد الاثرين على انتفاء الآخر وبالاستدلال من انتفاء الاثر على
انتفاء مؤثره وهنه على انتفاء اثره الآخر ويعتبر العلامة رحمه الله انه يعرض كون صحة الطلاق وصحة

الطهارة اثرين لمؤثر واحد وكذا صحة التيمم وصحة الوضوء والشارح المحقق رحمه الله فرض في الاولين كون الكفارة والتحريم اثرين للاهلية وفي الباقين الثواب واشتراط النية اثرين للعبادة ولا يظهر احتياج الى ذلك فان لو لانتفاء الشيء بهذا يوافق ما ذهب اليه المصنف من ان لو لانتفاء الاول لانتفاء الثاني لكن المعنى لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم لكن لما لم يصح التيمم لم يصح الوضوء فيكون من استلزام النفي النفي والاظهر هو من استلزام الثبوت الثبوت واما تاويله الآخر وهو انه لو لم يشترط النية في الوضوء لم يشترط في التيمم فكلمة لو فيه لافادة اللزوم على ما يستعمله المنطقيون من غير اعتبار انتفاء الشيء لانتفاء غيره وبهذا يظهر ان يعني ان المنع الشرعي وعدمه اما نفس الحرمة والاباحة او لازمان لهما وهما متنافيان فتكونان مثلة ثبتين وتوضيحه في مثال وهو لو ثبت قطع الايدي باليد الواحدة قياسا على قتل الانفس بنفس واحدة بجامع وجوب الدية على الجميع ومرجعه الى قياس القصاص على الدية بجامع كونها اثرا يترتب على الجناية وتقريره ان الدية على الكل احد الاثرين في الاصل اعني في النفس وقد وجد في الفرع اعني اليد فيلزم وجود الاثر الآخر وهو القصاص على الكل لان علة الاثرين في الاصل ان كانت واحدة فواضح انه يلزم من وجود احد الاثرين في الفرع وجود العلة ومن وجود العلة وجود الاثر الآخر وهو القصاص على الكل وان كانت متعددة فتلازم الاثرين في الاصل دليل تلازم العلتين فوجود احد الاثرين في الفرع يستلزم وجود علته وهو يستلزم وجود علة الاثر الآخر فيثبت الاثر الآخر فيعترض بانه لا يلزم من ثبوت احد الاثرين كالدية مثلا في الفرع ثبوت الاثر الآخر كالقصاص لجواز ان يكون علته في الفرع غير علته في الاصل ومعنى اعني علته في الفرع يكون الجنب يعني وجوب الدية على الكل ولا يقتضي وجوب قطع الكل ولا يكون ايضا ملازما لامر يقتضي ذلك وان كانت في الاصل اعني النفس يقتضيهما جميعا او يكون ملازما لامر يقتضي قتل الكل وقوله وهو اي الاصل هو النفس وقوله بدليل الموجب الآخر متعلق بمحذوف اي فيجب وكانه سقط من القلم ويقرر اي وجوب القصاص على الجميع في الفرع وقوله لان العلة فيهما اي في الدية والقصاص في الاصل وقوله سواء كان اي سواء كانت علة احد الحكمين نفس علة الآخر او امرا ملازما لها طردا

وعكسا

وعكسا وقوله تختص به اي يوجد في الفرع ولا يوجد في الاصل ويقتضي ذلك الموجب يعني الدية على الكل ولا يقتضي الموجب الآخر يعني القصاص على الكل وتقرير الاعتراض على هذا الوجه يوافق كلام الآمدي رحمه الله وجميع الشارحين رحمهم الله تعالى على تقدير اتحاد العلة في الاصل وتعددها ويخالف ما ذكره المحقق رحمه الله في الحاصل لان مبناه على تعدد العلة في الاصل وان علة ثبوت الدية في الفرع هي علة ثبوت الدية في الاصل الا انها في الاصل ملازم امر اخر هي علة ثبوت القصاص وهي في الفرع لا يلازمه فقوله المعلوم تلازمهما اي تلازم الحكمين في الاصل وهو النفس والنزاع انما هو في الفرع اعني اليد وقوله موجب احدهما على لفظ اسم الفاعل وضمير هو لاحدهما والمراد بالاصل ههنا الدية ولا يبعد ان يكون وهو الاصل من سهو القلم والصواب هو الاصل يعني لم لا يجوز ان يكون الامر الذي يوجب احد الحكمين في الاصل اعم بحيث يوجد فيه وفي الفرع بخلاف الامر الذي يوجب الاثر الآخر فانه اخص لا يوجد الا في الاصل وهذا الاتيان في تلازم الموجبين اعني العلتين في الاصل بمعنى انه كلما ثبت هذا فيه ثبت ذاك وبالعكس كما يقال للحركة والضحك متلازمان في الانسان وان كانت الحركة توجد في غيره فكانه اشار الى انه يمكن تقرير الاعتراض بوجهين بتنى احدهما على تعدد العلة اورد لا يبعد اخرى مغايرتها للعلة في الاصل لا بالذات بل بالوصف بمعنى انها في الفرع لا تلازم علة الاثر الآخر ومعنى تختص به انها تختص باحد الموجبين بمعنى انه تقتضيه ولا تقتضي الموجب الآخر على ما يكون قوله وتقتضي تفسير الاختصاص ولا يخفى ما فيه من التعسف

فلا يثبت به حكم شرعي كانه يشير الى ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا انما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان حياة المفقود بالاستصحاب تصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه والى ان التعميم بقوله سواء كان نفيا اصليا او حكما شرعيا انما هو في صحة الاحتجاج به عند القائلين به وظاهر كلام المتن ان هذا التعميم متعلق بهما جميعا وما ذكره المحقق رحمه الله من التخصيص بحكم على ان نسبة القول بصحته الى الغزالي رحمه الله في مثل مسئلة الخارج من غير السبيلين ليس بمستقيم ولا هو موافق لكلام الاصل فانه جعل هذا البحث مسئلتين احدهما في استصحاب الحال ونسب القول بصحته سواء كان امرا وجوديا او عدميا عقليا او شرعيا الى المزني والصيرفي والغزالي وغيرهم رحمة الله عليهم والاخرى في استصحاب

لاتحاد

حكم الاجماع في محل الخلاف كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين و نسب القول بنفيه الى الغزالي رحمه الله وجعلها مسئلة واختلف

الماخذ هذا امر ضرورة يعني ان المذكور في معرض الاستدلال تنبيه ولا يعترض عليه ما ذكره الآمدي من لنفس المنوع

والمعارضات ولو ظن دوام الزوجية يعني به الشك و الا فلا تمسك انما يصح في اثبات الحكم يعني ان المقتضي

دليل منصوب من جهة الشارع هو اثبات الحكم الشرعي و اما بقاؤه كما فلا يعني هذا التعبير لعترادعا وكون الشارع رحمه الله

ان المثبت بالاستصحاب هو البقاء وهو ليس بحكم شرعي فورد الاعتراض بان النزاع في ان الاستصحاب هل يصلح حجة في

الحكم الشرعي وليس لذي لبينة المثبت نيا وبل الدليل وجه لنفي والمذكور وجهان احدهما ان للعلم طرقا قطعية من

الحس والاستدلال كما بخلاف النفي فان طريقه عدم العلم بالثبوت وفيه منع ظاهر وثانيهما ان نفي الواقع دفع لغير

الملائم واثبات غير الواقع جلب للملائم والاول اكثر بحكم التجربة والاستقراء فكون الاصل هو النفي وان كان مرجحا

لبينة النافي لكن كون نفي الثابت اغلب من اثبات المنفي بينة المثبت وهذا معنى معارضة الاصل الغلبة فبقي ما

ذكرنا من الدليل على حجية الاستصحاب سالما والاولى اي المقدمة الاولى وهي ان القياس جائز ظاهر واما المقدمة

الثانية وهو لو جواز القياس يستلزم انتفاء ظن بقاء الاصل فلان القياس رافع لحكم الاصل اتفاقا بدليل انه يثبت

به احكام لولاه لكانت باقية على نفيها فلا يحصل الظن ببقاء حكم الاصل الا عند انتفاء قياس يرفعه ولا سبيل الى

الحكم بذلك الانتفاء لعدم تناهي الاصول التي يمكن القياس عليها فلا يمكن للعقل الاحاطة بنفيها والجواب انه لا حاجة الى

القطع بانتفاء القياس الرافع بل الظن كاف وهو حاصل على تقدير عدم الوجدان بعد البحث والتفتيش ومجرد احتمال

قياس رافع لا ينافي ظن انتفائه بل يلازمه وانما المنافي له احتمال مساو او راجح هل كان متعبدا اي

مكلفا من تعبده اتخذه عبدا وقوله كان يتعبد اي يأتي بالطاعة والعبادة فالاول من العبودية والثاني من العبادة

فان المجموع متضافر اي مجتمعه متفاوتة وفي هذا التعبير اشارة الى دفع ما قال الآمدي رحمه الله انا لا نعلم

ثبوت شيء من ذلك بنقل يوثق به وبتقدير ثبوته فلا يدل على انه كان متعبدا شرعا لاحتمال ان يكون بطريق التبرك بفعل

نقل ما نقل جملته عن الا نبيا والمنقولة متن غيرها وليس تفصيلها بل فرفع الصبي فيه وهو نقل لذلك لما لمخالطة بالنائلين

والحاصل اثبت بالظاهر الكلام لين قوله وقد يمنع جوابكم اي على تقدير قضاء العادة بلزوم المخالطة او وقوعها فانما يقع اذا

لم يمنع منها مانع وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام الشارح اي اذا ثبت وتم هذا المنع والسند قلنا منع كاف والا فلا يظهر لترتب

هذا المنع على ثبوت ما سبق وجه صحيح معنى ولعلنا الدال على كونه متعبدا وهو تضافر الاحاديث ودليلكم الدال على نفيه

وهو انه لو كان لثبتت المخالطة ولو ثبتت لنقلت الينا لتوفر الدواعي واما حديث لا افتخار يعني ان الافتخار انما

يتصور من طائفة مخصوصة بكون هو متعبدا بشرعهم فلا يرد الا على القائلين بكونه متعبدا بشرع احد من الانبياء على

الخصوص واما اذا كان متعبدا بما علم انه شرع فلا لنا ما تقدم يعني قد ثبت بالدليل كونه صلى الله عليه وسلم قبل البعثة

متعبدا بشرايع من قبله والاصل البقاء فيصلح لنا اذ لا نزاع في مثل هذا الاستصحاب فهذا يقوم حجة على القائلين

بكونه متعبدا قبل البعثة على الواقفين وعلى النافين جميعا انفقوا على الاستدلال المشهور في وجه الاستدلال

ان النبي صلى الله عليه وسلم تمسك بما في التورية وعدل المصنف الى الاجماع لكونه قطعيا ومع ذلك فانما يقوم حجة على من ينكر

كونه عليه السلام بعد البعثة متعبدا بشرع من قبله مطلقا سواء ثبت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم بطريق الوحي وذكر

الله تعالى في القرآن ام لا واما على المنكرين لذلك فيما اذا لم يثبت بالوحي ولم يذكر في القرآن فلا فان الحنفية على شرايع

من قبلنا حجة اذا حكاها الله تعالى في القرآن اذ لا وثوق على ما في الكتب لوقوع التحريف واللازمان اي الذكر وعدم

التصويب منتفيان لان معاذا رضي الله عنه لم يذكره والنبي صلى الله عليه وسلم صوبه لان الكتاب يشتمل على المراد بالكتاب

الله جنس الكتب السماوية وان كان الظاهر المتبادر الى الفهم هو القرآن واما الجواب بان في القرآن اشعارا بوجوب اتباع

الشرايع مثل فبهداهم اقتده شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا واتبع ملة ابراهيم فضعيف لظهور ان المراد به

اصول الدين لوجب علينا تعلم احكام ذلك الشرع لكونه فرض كفاية كمعرفة ساير الاحكام والا وجب تنسخ

وجوب الايمان وتحريم الكفر فان قيل الكلام في الفرع قلنا نسخها ايضا ليس بكلي كالقصاص وحد الزنا ونحو ذلك

وللشافعي رضي الله عنه فيه قولان احدهما انه حجة مقدمة على القياس والآخر انه ليس بحجة اصلا
بيانه انه لا شيء يقدر تشرح لقوله اذ لا يقدر فيهم اكثر وكان الشارح لم يطلعوا على هذا المعنى حيث قالوا لو كان قول الصحابي
حجة لكان لكون الصحابة اعلم وافضل لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ووقوفهم من احوال النبي صلى الله عليه وعلى اصحابه وسلم
ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم لا لكونهم اكثر من غيرهم اذ لا يقدر فيهم ذلك وحاصله قياس الشبه وتقابل
ان منع نفي الغير لجواز ان يكون ذلك لكونه صحابيا ويكون لهذا اثر في جعل قوله حجة على غيره فلا بد له من حجة لان الظاهر من حال المجتهد
العدل انه لا يخالف القياس بلا دليل يصلح مأخذا للحكم الشرعي وهو النقلي دون العقلي واحتمال ان يكون قد ظن غير الحجة حجة لا يدفع
الظهور بخلاف ما اذا كان مذهبه موافقا للقياس فانه يحتمل ان يكون مذهبه مأخوذا من ذلك القياس ولم يلزم ان يكون له حجة
اخرى وقياس المجتهد لا يصلح حجة على المجتهد الآخر والجواب نقضا اجماليا ان احدهما من جانب من عليه الحجة وثانيهما من
جانب من له الحجة اعني لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون قول الصحابي المخالف للقياس حجة على الصحابي وان يكون قول غير الصحابي اذا خالف
القياس ايضا حجة على غيره على خلاف دليله هو ما تقرر في موضعه من الدليل على وجوب تعيين المنفعة والاجرة
في الاجارات وتعيين المبيع والثمن في المبايعات فاذا ظهر الخصم استحسانا اعلم ان الذي استقر عليه رأي المتأخرين
هو ان الاستحسان عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام وهو حجة لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا
لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض
والآبار واما بالقياس الخفي وامثلته كثيرة والمراد بالاستحسان في الغالب قياس خفي يقابل قياسا جليا وانت خبير بانه
على هذه التفاسير ليس دليلا خارجا عما ذكر من الادلة الاربعة لما علمت اشارة الى ما سبق مرارا ان ما لا دليل
على كونه حجة شرعية يمتنع ان يثبت به حكم شرعي فعند التعارض اي بحسب الظهور والاولوية يتبع الراجح بحسب الدلالة
بان يكون اقوى دلالة وعند تساوي الدلالتين يتبع الراجح بحسب الحكم كترجيح المحرم على المباح اذ ما ليس بحق فليس
بحسن عند الله تعالى بيان للملازمة بعكس النقيض لكونه اظهر في البيان وتقريره ان ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وكل ما

عند

بحكم
عند الله حسن فهو حق اما الصغرى فبحكم النبي صلى الله عليه وسلم واما الكبرى فبحكم عكس النقيض وهو ان ما ليس بحق ليس بحسن عند الله
الصغرى والاجماع قد سبق انها المصالح التي لا يشهد لها اصل بالاعتبار ولا بالالغاء ولا بالاجماع ولا
بترتب الحكم على وفقه ولا نزاع فيما علم الغاؤه لان المرسل الغريب الذي لم يعلم اعتبار جنسه وان سلم اي بطلان التخيير
يعني بعد ان قوله بعد تسليم انها لا تخلو اشارة الى منع انتفاء اللازم وقوله العمومات ولا قياسه ماخذها الى منع اللزوم وان كان تقريب
تقديمه وزاد المحقق رحمه الله لمنع اللزوم سندا آخر وهو ثبوت حكم التخيير على تقدير عدم اعتبار المصالح المرسلة بناء على ان انتفاء
المدارك المعينة مدرك شرعي للتخيير على ما سبق مرارا ان الحكم عند انتفاء المدرك هو نفي الوجوب او التحريم مثلا وهو معنى التخيير
فقوله وان سلم معناه تسليم ان العمومات والاقيسة لا تأخذ الجميع لا تسليم اللزوم اذ لا يصح ح دعوى حكم التخيير
بذل تمام الطاقة يشير الى ان هذا التفسير ليس اعم من تفسير الآمدي فانه قال الاجتهاد في اللغة استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور
مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال اجتهد في حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة وفي الاصطلاح استفراغ الوسع في
في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد وبهذا القيد خرج اجتهاد المقصر فانه لا
يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا افذيم البعض لم من ترك هذا القيد جعل الاجتهاد اعم كما هو ظاهر كلام الغزالي رحمه الله وحجر
البزارة حجر عظيم للعصارين به يستخرج دهن البزر احترازا عن استفراغ غير الفقيه الظاهر انه لا وجه لهذا الاحتراز
ولهذا لم يذكر هذا القيد الغزالي رحمه الله والآمدي وغيرهما رحمهم الله فانه لا يصير فقيها الا بعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بها
الفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام على ما سبق ثم ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم
لو اشترط في الفقه التهيؤ للكل وجواز الاجتهاد في مسألة دون مسألة يتصور مجتهد غير فقيه هذا وقد شاع اطلاق الفقيه اليوم
على من يعلم الفروع وان لم يكن مجتهدا وقد علم بذلك ركنا الاجتهاد يعني مفهوم المجتهد والمجتهد فيه لكن مقصود الآمدي
حين اشتغل في هذا المقام ببيان المجتهد والمجتهد فيه بيان ما يشترط لتحقق الاتصاف بذلك قال المجتهد من اتصف
بالاجتهاد وله شرطان الاول معرفة الباري تعالى وصفاته وتصديق النبي بمعجزاته وساير ما يتوقف عليه علم الايمان كل

ذلك بادلته الاجمالية وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام الثاني ان يكون عالما بمدارك الاحكام واقسامها
وطرق اثباتها ووجوه دلالتها وتفاصيل شرائطها ومراتبها وجهات ترجيحها عند تعارضها والتفصي عن الاعتراضات الواردة
عليها فيحتاج الى معرفة الرواة وطرق الجرح والتعديل واقسام النصوص المتعلقة بالاحكام وانواع العلوم الادبية من اللغة
والنحو والصرف وغير ذلك هذا في حق المجتهد مطلقا واما المجتهد في مسألة فيكفيه ما يتعلق بها ولا يضره الجهل بما لا يتعلق بها وقال
الامام حجة الاسلام رحمه الله شرط المجتهد ان يكون محيطا بمدارك الشرع متمكنا من استثارة الظن فيها وان يكون عدلا وهذا شرط
قبول فتواه لا شرط لصحة الاجتهاد في نفسه فلا بد من معرفة الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة
من الرجوع اليها ولا بد من معرفة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده اصل مصحح يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث
يتمكن من الرجوع اليها وان كان على حفظه فهو احسن واكمل ولا بد ان يتميز عنده مواقع الاجماع بحيث يعرف ان ما ادى اليه اجتهاده
ليس مخالفا للاجماع بان يعلم انه موافق لمذهب او واقعة متجددة لا خوض فيها لاهل الاجماع ولا بد ان يكون متمكنا من الرجوع الى
النفي الاصلي والبراءة الاصلية وان يعلم انه لا تغير الا بنص او قياس ثم لا بد من معرفة اقسام الادلة واشكالها وشرائطها ومعرفة ما
يتوقف عليه معرفة الشرع من حدوث العالم وافتقاره الى الصانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق
اياهم بالمعجزات وهذا في الحقيقة من لوازم منصب الاجتهاد وتوابعه لا مقدماته وشرائطه ولا بد من معرفة اللغة باقسامها
قدر ما يتعلق بالاستنباط الاحكام من الكتاب والسنة ومن معرفة الناسخ والمنسوخ منهما ويفتقر في السنة خاصة الى معرفة
حال الرواة وتمييز الصحيح عن الفاسد والمقبول عن المردود والتحقيق في ذلك انه يكتفي بتعديل الامام العدل الذي عرف
صحة مذهبه في التعديل وبالجملة لا بد من علم الحديث وعلم الفقه وعلم اصول الفقه واما الكلام وفروع الفقه فلا حاجة
اليهما كيف والفروع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد نعم انما يحصل منصب الاجتهاد في
زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان ثم ههنا دقيقة يغفل عنها الاكثرون وهو ان ما ذكرنا انما شرط
في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع وليس الاجتهاد منصبا لا يتجزى بل قد يكون العالم مجتهدا في مسألة

اي اسبابها للاحكام

دون مسألة

ما فرض

دون مسألة فيكفيه ان يعلم ما يتعلق بتلك المسألة لا غير وهذا الاحتمال اشارة الى دفع الاعتراض بان هذا الاحتمال باق في
بين الاطلاع على جميع الامارات المتعلقة بتلك المسألة يعني لو فرض الاطلاع على جميع امارات المسألة من مجتهد ما وامارات
جميع المسائل في المجتهد المطلق انما يكون بحسب ظنه ففي مجتهد المسألة المطلع على امارات البعض يقوى احتمال ان يكون في
جملة ما لا يعلمه ما يكون له تعلق بتلك المسألة فيقدح في ظنه الحكم فلا يجب العمل به بخلاف المجتهد المحيط بالكل بحسب ظنه فان
ذلك الاحتمال يضعف عنده او ينعدم بالكلية فيبقى ظنه بالكل الحكم بحاله واما الاعتراض بان ما ذكر من الجواب بانه قد يكون
ما لم يعلمه متعلقا بالمسألة هو بعينه ما ذكر دليلا من قبل النافي فدفعه ممنوع بانه قد يصح في مقام المنع والاسناد
ما لا يصح في مقام الاستدلال ثم لا يخفى ان قوله في ظنه متعلق بالاحاطة والضعف والانعدام جميعا وان ضمير جهله
وله للفقيه المطلع على امارات البعض وقوله من الدليل بيان ما يجهله اي لا يحصل له ظن عدم ما يكون مانعا من الحكم الذي هو مقتضى
الفقه والذي يعلمه من الدليل والتعميم بقوله نفيا او اثباتا ليعم الدليل والمانع وقوله اما بالفعل اشارة الى حصول الامارات
بطريق الاخذ والتعلم عن المجتهد لا ثانيا في الاجتهاد وقوله واما بعد اشارة الى قوله او بعد تحرير الائمة عطف على قوله عن
المجتهد لا على قوله الغرض حصول الجميع كما في بعض الشروح على معنى انه بعد تحرير الائمة الامارات وتخصيص كل بعض منها
ببعض من المسائل عرف الفقيه ان ما عداها لم يكن فيه تعلق بتلك المسألة ولا على قوله حصول كما في شرح العلامة رحمه الله
مع ان الكلام مفروض بعد تحرير الائمة الامارات وتخصيص كل بعض ببعض من المسائل عائشة على حكمه الذي هو الاذن
للاسارى وهذا يقوم حجة على من منع اجتهاده مطلقا واما من جوزه في الحروب وامور الدنيا دون الاحكام الشرعية
التي لا يتعلق بذلك فالحجة عليه قوله عليه السلام لو استقبلت من امري الحديث ولذا صرح بان سوق الهدي حكم شرعي
لوجود ذكر المفعول الثالث يعني ان الدراية بمعنى العلم متعدى الى مفعولين وعند التعدية بالهمزة يصير ذا ثلثة
مفاعيل الا جاز منها مفعولا باب علمت لا يجوز الاقتصار على احدهما وههنا الكاف مفعول اول والضمير المحذوف
العائد الى الموصول مفعول ثاني وسوق حكم المذكور ضرورة افتقار الصلة الى عائد فلو كان ادراك بمعنى اعلمك لكان

بلا من الاقتصار على المفعول الاول في باب علمت وهو ليس بجائز وبحقيقه ان المراد بالاقتصار ترك احد المفعولين
بالكلية لا بمجرد حذفه من اللفظ مع قيام القرينة على تعيينه والا لما كان بلا من الاقتصار اذ الاول ايضا محذوف وبهذا
يندفع ما ذكره بعض الشروح ان الضمير لما كان محذوفا جاز حذف المفعول الثالث ايضا وكانه لم يتعرض في المتن
للجواب لظهوره وذكر العلامة رحمه الله ان السؤال والجواب قد سقطا من قلم الناسخ والحق ان جعل ما مصدرية بعيد
من جهة المعنى وان لفظ استدل انما يكون اشارة الى دليل ضعيف اذا كان بلفظ المبني للمفعول اذ الشيء قد يسقط
لدرجة اعلى وما يقال الى حصول منصب اعلى لا يمنع حصول منصب ادنى مع انه كلام على السند ضعيف اذ قد يمنع
كما في الشهادة والحكم وكما في التقليد والاجتهاد قوله ولئن سلمنا اي العموم بناء على ان الخصوص السبب لا يوجب خصوص
الحكم وانه ليس ههنا ما يقتضي التخصيص بما يبلغه من الله تعالى فلا نسلم ان عموم قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ينافي جواز
اجتهاده فان تعبده بالاجتهاد اذا كان بالوحي كان نطقه بالحكم المجتهد فيه نطقا بالوحي لا عن الهوى في جواز
الاجتهاد في عصره عليه السلام خلاف فذهب الاكثرون الى جوازه عقلا والاقلون الى امتناعه ثم اختلف المجوزون
فمنهم من جوزه للقضاة في غيبته ولم يجوز مطلقا ومنهم من جوزه مطلقا اذا لم يوجد منه منع ومنهم من اشترط
الاذن في ذلك قال في المنتهى المختار جواز الاجتهاد عقلا لمن عاصره مطلقا وثانيها يجوز للقضاة في غيبته وثالثها
يجوز باذن خاص هذا في الجواز وفي الوقوع ايضا اربعة مذاهب احدها وقع في حضوره وغيبته ولكن ظنا لا قطعا وثانيها
لم يقع اصلا والمشهور انه مذهب ابي علي وابي هاشم وثالثها الوقف مع وقوعه مطلقا ونسبه الآمدي الى الجبائي
رابعها الوقف فيمن حضر ووقع ممن غاب وهو مذهب القاضي عبد الجبار لا ها الله اذن عن ابي قتادة الانصاري
انه قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حنين فلما التقينا كانت للمسلمين جولة قال فرايت رجلا من المشركين
قد علا رجلا من المسلمين فاستدرت له حتى اتيته من ورائه وضربته على حبل عاتقه ضربة فقطعت الدرع قال واقبل
علي فضمني ضمة وجدت منها ريح الموت ثم ادركه الموت فارسلني فلحقت عمر رضي الله عنه ابن الخطاب فقلت له ما بال

الناس

الناس قال امر الله قال ثم ان الناس رجعوا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله عليه بينة فله سلبه قال ابو قتادة
فقمت ثم قلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه فقمت ثم قلت
من يشهد لي ثم جلست ثم قال ذلك الثالثة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بالك يا ابا قتادة فاقتصصت عليه القصة
فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله وسلب ذلك القتيل عندي فارضه منه فقال ابو بكر رضي الله عنه لا ها الله اذن
لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله وعن رسوله فيعطيك سلبه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق فاعطه اياه قال
ابو قتادة رضي الله عنه فاعطانيه قال الخطابي والصواب لا ها الله ذا بغير الف قبل الذال ومعناه في كلامهم لا والله يجعلون
الهاء مكان الواو ومعناه لا والله يكون ذا كذا في شرح السنة فالمراد بالاسد ابو قتادة والخطاب في فيعطيك للرجل الذي عنده
السلب ويطلب من رسول الله صلى الله عليه وسلم ارضاء ابي قتادة رضي الله عنه من ذلك السلب وفاعل لا يعمد ويعطيك ضمير
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله في الشرح وهو يطالب سلبه اي ابو قتادة رضي الله عنه يطالب سلب ذلك المشرك ربما يوهم
خلاف المقصود وقوله اذا تصحيف اشارة الى ما ذكره الخطابي واما الصيغة فتروى لا ها الله باثبات الالف والتقاء
الساكنين على حده ولا ها الله بحذف الالف والاصل لا والله فحذفت الواو وعوض منها حرف التنبيه وينبغي ان يكون هذا
مراد من قال يجعلون الهاء مكان الواو واما التقدير فقول الخليل ان ذا مقسم عليه وتقديره لا والله للامر ذا فحذف الامر
لكثرة الاستعمال وقول الاخفش انه من جملة القسم توكيد له وكانه قال ذا قسمي قال والدليل عليه انهم يقولون لا ها الله ذا
لقد كان كذا فيجيئون بالمقسم عليه بعده بحكم من فوق سبع ارقعة بفتح الميم على انه موصولة وفي المتن
وساير كتب الاصول بحكم الله من فوق سبعة ارقعة بكسر الميم واثبات الله في بعضه وفي الكتب المعتبرة في الحديث
لقد حكمت بحكم الملك بكسر اللام وروي بفتحها بالدليل الذي قدمه وهو قول ابي بكر رضي الله عنه لا ها الله ذا وتصديق الرسول
صلى الله عليه وسلم اياه فانه يدل على انه كان مخيرا بين ان يرجع فيعلم وان يجتهد فيحكم اذ لو تعين عليه العلم بالرجوع الى
النبي صلى الله عليه وسلم لما جاز له العدول الى الاجتهاد وقد يتوهم انه الذي مر في اكثر المسئلة السابقة من ثبوت الخيرة للنبي
صلى الله عليه وسلم

بين ان يحكم بالظن الحاصل من الشاهد وبين ان ينتظر الوحي وليس بشيء اما اولا فلان الكلام في عصر النبي صلى الله عليه وسلم من مجتهد
عصره واما ثانيا فلان ما ذكره مع انه ليس بدليل بل سند منع انما يدل على انه يتعين عليه اتباع الظن قبل الوحي والعلم لعله
من غيره حينئذ وتوهم بعض ان يجوز ان المراد انه يثبت التخيير بين الرجوع الى النبي صلى الله عليه وسلم وبين الاجتهاد
بالدليل فلا يمنع القدرة على العلم الاجتهاد وفساده واضح وتقرير الشارح العلامة رحمه الله ان القدرة على العلم
انما يمنع الاجتهاد اذا لم يثبت الاختيار بين الرجوع الى النبي صلى الله عليه وسلم وبين الاجتهاد بدليل لكن يدل على جواز
الاجتهاد ح وعدم ثبوته ح ممنوع لجواز ان يثبت التخيير ح بالدليل وعبارة المنتهى ربما يشعر بهذا المعنى حيث قال
واجيب بجواز التخيير ثم بالدليل ولو سلم فالحاضر فيظن انه لو كان لبلغه والغائب لا يقدر يعني لو سلم ان لا دليل على التخيير
في حقهم فالرجوع متعذر اما من الغائب فظاهر واما في الحاضر فلوجود المانع وهو ظنه انه لو كان وحي في تلك الواقعة
لبلغه   لجواز ان يكون الرجوع يشير الى ان مرجع هذا الجواب الى ما ذكره في المنتهى حيث قال واجيب فيما لم يظهر
لهم فيه وجه الاجتهاد ولو سلم فلجواز الامرين   مخطئ آثم كافر لم يقتصر على الكفر لبيان خلاف العنبري في
الخطار والجاحظ في الاثم وعمم الحكم بقوله سواء اجتهد ام لم يجتهد لبيان خلاف الجاحظ في الاثم على تقدير الاجتهاد قوله
فان اراد لا يقال المراد ان حكم الله تعالى في حقه هو ما ادى اليه اجتهاده لانا نقول الكلام في العقليات التي لا دخل فيها
لوضع الشارع لكون العالم قديما او حادثا وكون الصانع ممكن الرؤية او ممتنعها   ولنا في نفيه اي نفي ما ذهب اليه
الجاحظ والعنبري معا وفي قوله قبل ظهور المخالف دفع لما يتوهم من انه لا يتصور الاجماع مع مخالفتهما هذا وفي ورود
الدليل على محل النزاع مناقشة لان الاجماع انما هو في الكافر المخالف للملة صريحا والنزاع انما هو فيمن ينتمي الى الاسلام
ويكون من اهل القبلة والا فكيف يتصور من المسلم الخلاف في خطاء مثل اليهود والنصارى قال الامام حجة الاسلام
رضي الله عنه النظريات تنقسم الى ظنية وقطعية والقطعية اقسام كلامية واصولية وفقهية اما الكلامية فنعني بها ما
يدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم واثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسل ونحو ذلك والحق فيها

واحد

في مسألة الرؤية

٢١٦

واحد والمخطئ آثم فان اخطأ فيما يرجع الى الايمان بالله ورسوله فكافر والا فآثم مخطئ مبتدع كما في مسألة الرؤية وخلق
القرآن وارادة الكائنات وامثال ذلك لما لا يلزم الكفر واما الاصولية فمثل حجية الاجماع والقياس وخبر الواحد
ونحو ذلك مما ادلتها قطعية فالمخالف فيها آثم مخطئ واما الفقهية فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوات الخمس
والزكوة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب وكل ما علم قطعا من دين الله فالحق فيها واحد والمخالف آثم
فان انكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلوة والصوم فكافر وان علم بطريق النظر
كحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع فآثم مخطئ لا كافر   دون الاعتقاد يعني انه ليس بمقدور
لكونه من الصفات والكيفيات النفسية دون الافعال الاختيارية والمراد بنقيض الاعتقاد هو اعتقاد نقيض معتقده ثم يريد به
قوله واعتقاد خلافه ممتنع والمراد بالامتناع بشرط المحمول هو الامتناع بشرط وصف الموضوع وقد يسمى مثل ذلك
في موضع آخر ومعنى كون حصول نتيجة الاجتهاد ضروريا انه لا ينفك عنه وان كان ذلك بحسب جري العادة عندنا دون الوجوب
اعترض كالقياس اشارة الى ما قال من باب القياس فان قبل اخبار آحاد في قطعي الى آخر الجواب لا حكم لله معينا فيها كان اراد
قبل الاجتهاد وهو الظاهر فلا حاجة الى قيد التعيين لانه لا حكم اصلا ضرورة ان الحكم ما ادى اليه الاجتهاد وان اراد بعد
الاجتهاد فلله تعالى بالنسبة الى كل مجتهد حكم معين قلنا المراد الاول وقيد التعيين اشارة الى قدم الخطاب بمعنى ان الله
تعالى فيها خطابا لكنه انما يتعين وجوبا او حرمة او غيرهما بحسب ظن المجتهد فالتابع لظن المجتهد هو الخطاب المتعلق لا نفس
الخطاب واما عند من يجعل الخطاب حادثا فقبل الاجتهاد لا حكم اصلا ويمكن ان يقال المراد ان حكم الله تعالى قبل اجتهاد المجتهد
ليس واحدا معينا بل له احكام مختلفة بالنسبة الى المجتهدين يظهر بالاجتهاد ما هو الحكم بالنسبة الى كل منهم وذهب
شرذمة من المصوبة الى ان لله تعالى في الواقعة حكما واحدا يتوجه اليه الطلب اذ لا بد للطلب من مطلوب لكن لم يكلف
المجتهد اصابته فلذلك كان مصيبا وان لم يصبه اذ المعنى بالمصيب انه ادى ما كلف به كذا ذكره الامام الغزالي
رحمه الله ولا يخفى ان هذا بعينه مذهب القائلين بتخطئة البعض وان سمي المخطئ مصيبا بمعنى انه ادى ما كلف به

دليله قطعي والمخطئ آثم ههنا مذهب آخر لم يتعرض له وهو ان الدليل قطعي والمخطئ غير آثم بل معذور لخفاء الدليل
وغموضه وكذا القائلون بكون الدليل ظنيا فرقتان منهم من قال لم يكلف المجتهد اصابته لخفائه وغموضه فلذا كان
بل ما جورا وقال قوم امر بطلبه فاذا اخطا لم يكن ما جورا لكن حط الاثم عنه تخفيفا فو كذا وبه اصل عدم التصويب بناء على
انهم قبل الاجتهاد لم يصيبوا الحكم فيستمر عدم الاصابة حتى يظهر دليل وجوده لابتناء على الاصل في كل حادث هو العدم
لانه معارض بان التخطئة ايضا حادث   ولا يخفى ان الاستدلال بانه لا دليل على الثبوت فيجب نفيه من اضعف
طرق الاستدلال ومسئلة تصويب الكل او تخطئة البعض من معظم مباحث الاصول ومعارك آراء الفرق فلا
يحسن اثباته به   ولنا ايضا توضيح الدليل انه لو كان كل مجتهد مصيبا فاذا ادى اجتهاد المجتهد الى حرمة النبيذ
حصل له الجزم بان الحكم في حقه الحرمة وهذا الجزم مشروط ببقاء ظن الحرمة اذ لو تغير الى ظن الاباحة لزمه الرجوع الى القطع
بان الحكم في حقه الاباحة واذا كان الظن باقيا كان المجتهد قاطعا بحرمته عليه وهو قاطع وهو محال وتوضيح السوال
انا سلمنا انه اذا زال ظن الحرمة الى ظن الاباحة لزم زوال حكم ظن الحرمة وهو وجوب اتباعه لكن لا نم انه اذا زال
ظن الحرمة الى العلم بالحرمة مثلا لزم زوال حكم ظن الحرمة بل صار حكمه اوكد واثبت لان الحكم بالحرمة اولى بالاتباع من
الظن بها وبهذا منع قوله وهو لبعد راي القطع بالاتباع من الظن وح لا نم ما ذكرتم ان استمرار القطع مشروط ببقاء
الظن وانه اذا زال الظن زال القطع وتوضيح الجواب اولا انا نقتصر من الاستدلال على بقاء ظن الحرمة عند
القطع بانها الحكم في حقه على ادعاء الضرورة وانه لم يحصل جزم بزواله وثانيا انا نقيم الحجة على بقاء ظن الحرمة و
امتناع زواله الى ظن الاباحة مثلا عند القطع بان الحكم في حقه الحرمة وذلك لانه اذا كان الظن بالحكم موجبا
للعلم به على ما هو اللازم من تصويب كل مجتهد امتنع ظن نقيض الحكم مع تذكر ظن الحكم لامتناع ظن نقيض المعلوم
مع ملاحظة ما هو موجب العلم والا لم يكن العلم علما ولا الموجب موجبا بخلاف لا يقال الامتناع مع التذكر لا يوجب
الامتناع مطلقا لانا نقول الكلام فيما اذا كان متذكرا لظن الحرمة قاطعا بانها الحكم في حقه والا فلا قطع

جواز

جواز زوال العلم عند الذهول عن موجبه وعن كونه موجبا ومع جواز ظن بان ظن النقيض ح لا يقال فيرد مثل ذلك على علم المصوبة
ويعترض بانه لو صح ما ذكرتم لزم ان يمتنع زوال ظن الحكم الى ظن نقيضه لانه لا محالة يكون عن امارة هي بمنزلة الموجب له كما في العلم
ومع تذكر موجب الشيء يمتنع زواله لانا نقول ليس بين الظن وبين ما يفيده ربط عقلي حتى يكون بمنزلة الموجب له
كما في العلم الذي لا يكون الا عن موجب وح لا يمتنع زوال ظن الحكم مع تذكر الامارة التي عنها الظن كما في زوال ظن المطر مع بقاء الغيم
الرطب الذي هو مظنة له وفي كلام الشارح العلامة رحمه الله ما يشعر بانه لا يفهم من هذا المقام معنى يعتد به وغاية ما ادى اليه نظر
الشارحين في تقرير هذا السوال انه اعتراض على الملازمة المذكورة بانها انما تتم لو كان استمرار القطع مشروطا ببقاء الظن وهو
ثم كان الظن ينتفي بالعلم ضرورة استقرار احتمال النقيض وما لا يمكن اجتماعه مع الشيء لا يكون شرطا له وتقرير الجواب انه لو انتفى
ظن الشيء بالعلم لكان يستحيل ظن نقيض الشيء مع ذكر الحكم لاجل العلم فان الظن ظن نقيض الشيء يكون الشيء معلوما واذا كان الظن منتفيا
بالعلم فبالحري لم ينتف الوهم اللازم لظن نقيض الشيء بالعلم فيلزم استحالة ظن النقيض مع ذكر الحكم لاجل العلم
بالحكم واللازم باطل للاجماع على جواز ظن نقيض الحكم عند ذكر الحكم   فان قيل يعني ان ما ذكرتم من لزوم اجتماع النقيضين
كما يرد على تصويب الكل يرد على تخطئة البعض فلا يصلح للاستدلال اما اولا فلانه منقوض اجمالا بانه لو صح لما قام دليلا
على النقيض ولانه معارض بالمثل واما ثانيا فلانه مدفوع لما لا بانه لا بد لكم من جواب عنه فهو بعينه جوابنا واما ثالثا فلا
نه لو صح لزم مخالفة الاجماع على حقيقة لعدم الامرين فقوله ولان لكم عطف على قوله اذ يعلم به   وليس كذلك يعني ان قولكم اذا
ظن وجوب الفعل وجب الفعل قطعا ان اردتم حصل القطع بانه حكم الله تعالى فيه هو الوجوب فمم والاجماع لم ينعقد على
ذلك وان اردتم حصل القطع بلزوم الاتيان بذلك الفعل وعدم جواز تركه فمسلم لكنه لا يلزم بوجوب النقيضين لان الظن
لم يتعلق بذلك بل بان حكم الله تعالى هو الوجوب فان قيل لزوم الفعل شرعا وجوبه فالقطع به وبتحريم الترك قطع بالوجوب
قلنا نعم لكن متعلق الظن هو الحكم بمعنى الخطاب والحاصل ان الظن متعلق بالحكم بمعنى الخطاب والقطع متعلق بلزوم
امتثاله بناء على كونه متعلق الظن وهذا بخلاف راي المصوبة فانه يستلزم كون الخطاب متعلق العلم على ما مر قوله

فان قيل فيلزمكم اشارة الى رد قوله فاذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة جواب سوال توجيهه انه لو صح ما ذكرتم من
كون الظن بالحكم موجبا للقطع بتحريم مخالفة الحكم المطلوب لامتنع ظن نقيضه والعمل بخلافه لما مر من دوام العلم
بدوام موجبه واللازم بط ضرورة احتمال تغير الاجتهاد وطريان ظن النقيض وتقرير الجواب ان الظن انما يوجب
العلم بوجوب العمل بالمظنون وتحريم مخالفته ما دام مظنونا وبشرط كونه مظنونا والشئ انما ينتفي بانتفاء موجبه
فقد ينتفي بانتفاء شرطه وجمهور الشارحين على انه جواب سوال تقريره ان متعلق العلم لو كان عين متعلق الظن لما اختلف
بتبدل الظن لكنه يختلف لانه اذا تبدل الظن لم يحرم المخالفة وحاصله ان زوال العلم عند زوال الظن يشعر با
تحاد المتعلق والجواب ان ذلك ليس لاتحاد المتعلق بل لكون بقاء العلم بتحريم المخالفة مشروطا ببقاء الظن
بالحكم ح اى حين ثبت انه اذا ظن الحكم الذى هو كونه دليلا فقد علم ثم الزام المصوبة باستلزام مذهبهم
اتحاد متعلق الظن والعلم وهو جمع بين النقيضين غايته انه لا يكون فى حكم شرعى عملى هو خطاب التكليف بل
حكم شرعى اعتقادى هو كون الدليل الذى لاح للمجتهد دليلا فى قضية المجهضة هى المراة التى استحضرها عمر رضى الله عنه
فاجهضت اى القت ما فى بطنها فقال عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان رضى الله عنهما انما انت مودب لا
نرى عليك شيئا فقال على رضى الله عنه ان كانا قد اجتهدا فقد اخطا وان لم يجتهدا فقد غشاك من الغش وهو الخيانة
وضمير الفاعل لهما والخطاب لعمر رضى الله عنه وقد وقع فى الشرح غشك بلفظ الوحدة فان سهوا فذاك وان كان رواية
فالضمير لعثمان رضى الله عنه لانه اشهر بالاجتهاد فهو اوضح انه اخطا راشارة الى انه لم يتعرض فى المتن لهذا الشق من
الترديد لوضوح حكمه لكنه انما يتم يعنى ان الطلب يقتضى مطلوبا لكنه يجب ان لا يكون مطلوبه حاصلا وقت الطلب
بل يجوز فالمجتهد يطلب غلبة ظنه بشئ من الوجوب والندب وغيرهما بمعونة امارة من الامارات المختلفة وبعد
حصول تلك الغلبة سقط طلبه وظاهر كلام الشارح ان مطلوبه امارة من الامارات المختلفة بحيث يظن انها اليق
بالاصول الشرعية وانسب بما عهد من الشارع اعتباره لكن ينبغى ان يكون المراد ان مطلوبه حكم يغلب على ظنه

[illegible]

[illegible]

من النظر فى الامارات بحيث يظن ان ذلك الحكم اليق وانسب بما يعتبره الشارع فى الاحكام فليس هو طالبا اى
المحققات بل من المحتملات وصفة الحال ما ذكر فى بعض الشروح ان المطلوب حكم يغلب على ظن المجتهد فيس هذا الوصف
موجود فى الذهن ويا بد الفقد فيكفى فى توجه الطلب نوع مجتهدا شافعيا يعنى يوافق رايه راى الشافعى رضى الله عنه
والا فلا يجوز للمجتهد التقليد ومثل قولنا انت باين عند الشافعى فهو رجعى وعند الحنفية باين ووجه كونه مشتركا للالزام
فى الفاظ لانه كما يمتنع كونها حلالا للزوج فى نفس الامر كذلك فى نظر المجتهد وحكمه واما فى الاول فعليه يجب لجواز حلها للزوج
عند مجتهد وحرمتها عند مجتهد آخر نعم يتوجه الاشكال من جهة انه يلزم ان يكون للزوج طلب التمكين وللمراة الامتناع
كالزوجة الغايبة لكل من الزوجين طلب التمكين وهذا محال والجواب كما يشير اليه ان الجواب الاول جدلى لكن فى كونه جوابا
عن الالزام المذكور نظر لان حكم الحاكم انما يصلح لدفع النزاع اذا تنازعا لا لدفع تعلق الحل والحرمة بشئ واحد فانه بعد
الحكم لم يرتفع ذلك التعلق على تقدير تصويب كل مجتهد نعم لو اجاب بان الحل بالاضافة الى احدهما والحرمة بالاضافة الى الا
خر ولا امتناع فى ذلك لكان وجها كذا فى بعض الشروح مع الاتفاق على انه خطا لان الخلاف انما هو فى الاحكام الا
جتهادية التى لا قاطع فيها واما الحكم الثابت بالدليل القطعى فهو الحكم فى حق الكل بالاتفاق وان لم يبلغ المجتهد دليله
الدليل لا يرتبط به مدلوله الدليل بهذا التفسير لا يكون الا قطعيا ولا تقابل بين القطعية عقلية كانا او نقلية فلا وجه للتقييد
بالعقلى الا من جهة ان القطعى قد يتقابلان بان يكون احدهما ناسخا للآخر واما وصفه الامارة بالظنية فلقصد التوكيد والتوضيح
ودليلها عليه اشارة الى ما سبق من انه ليس بين الظن وبين امر ربط عقلى لزواله مع بقاء موجبه كالغيم الرطب للمطر وقوله
وتعادلهما ابتداء وبهما اشارة الى انه لا خلاف فى مجرد التقابل بان يقتضى احدهما ظن ثبوت الشئ والآخر ظن انتفائه لجواز
رجحان احدهما فيعمل بها وهو تناقض لان معنى اجتماع التحليل والتحريم ان هذا حلال وليس بحلال ولا تناقض فيه لدى
فى الوقف لعدم الحكم بالثبوت او الانتفاء ولا تناقض فى عدم العمل بهما ولا كذب فان قيل المستدل انما ادعى فيه الكذب
لا التناقض فلا وجه لنفيه قلنا فيه اشارة الى ان الكذب بقولنا ليس بحلال ولا حرام بل كذب مطلق لو ارتفاع النقيضين مبنى على

الساقض لان نفي كل من النقيضين في قوة اثبات الآخر كانه قيل حلال وليس بحلال حرام وليس بحرام ولذا قال انما التناقض في اعمال نفي
الامرين يعني الحل والحرمة لان معناه الحكم بانه ليس بحلال اي هو حرام وليس بحرام اي هو حلال والحاصل ان المستدل ادعى
لزوم التناقض على التقدير الاول باعتبار جمع النقيضين وعلى الرابع باعتبار رفعهما والمجيب منع اللزوم بناء على ان العمل
بالمتعارضين عند انتفاء المرجح هو الوقف عن الحكم لا الحكم بثبوت النقيضين وعدم العمل بهما هو عدم الحكم بهما لا الحكم بنفيهما واما يلزم
التناقض لو حكم في الاول بثبوتهما وفي الرابع بنفيهما غاية الامر انه لم يوجد تمام الدليلين سواء اعملهما او اهملهما لم يحكم بثبوت
احد النقيضين لا بعينه وهذا ليس من التناقض في شيء فما اوجبه الدليل هو عدم العمل بالدليل المتعارض وليس بمحال وما هو
المحال اعني اعتقاد نفي الامرين لم يدل عليه الدليل ولا يخفى ان المراد بالاعتقاد ههنا ما يعم الظن وبالدليل ما يعم الامارة بل نفسها
لا يستقيم للمجتهد قيد بذلك لانه كثيرا ما يتناقض اقوال المجتهدين واما المقلد بمسألة فاتفاقي اذ لا تناقض عند تعدد
المسائل وكذا المقلد بشخص واحد لانه لا تناقض في الحل لزيد وعدم الحل لعمرو على ما سبق من انه يجوز للمجتهد ان يفتي بالحل لزيد
واليوم بالحرمة لعمرو وعند تعدد الازمنة واما المقلد بوقت واحد فلا بد منه للقطع بجواز تغير الاجتهاد بان يفتي بالحل اليوم
لزيد وغدا بالحرمة له فان قيل ليس من شرط التناقض اتحاد الزمان فلما ذكر زمان نسبة المتناقضين وهذا وقت القول
والتكلم بالقضيتين مثلا لو قلنا اليوم هذا حلال دائما وغدا ليس بحلال كان تناقضا قلنا ما قال فان هذا مما قد يقع فيه الغلط
ثم المعتبر في اتحاد الوقت وتعدده هو العرف والا فزمان التكلم بالايجاب غير زمان التكلم بالسلب فلا يتصور قولان في وقت
واحد اللهم الا ان يصرح بان فيه قولين فان قيل ما معنى جواز المتناقضين في وقتين لا في وقت قلنا معناه ان مثل ذلك في
وقت بعد لغوا بالظاهر الكلام لا مجرد خطاء في الاجتهاد بخلافه في وقتين في مسئلتين متناظرتين يعني اذا كان
احدى المسئلتين نظير الاخرى فحكم في احديهما بالثبوت وفي الاخرى بالانتفاء مع عدم ظهور الفرق لم يقبح ذلك الا في وقت
وكان القول الثاني رجوعا عن الاول كما اذا اشتبه طعام طاهر بطعام متنجس فجوز الاجتهاد في اخذ احدهما ولم يجوز ذلك فيما
اذا اشتبه ثوب طاهر بثوب نجس بخلاف ما اذا ظهر الفرق كما لو لم يجوز الاجتهاد عند اشتباه ماء ببول ونحو ذلك مما ليس

الاصل

قلنا ... ولي و

الاصل في كليهما هو الطهارة فانه لا يكون رجوعا فقوله لم يحله اي القول في المسئلة الثانية عليه اي الرجوع عن القول في المسئلة
حاله اي حكم المجتهد فيما الاصل فيه الطهارة كالماء والطعام ان يجتهد فيما اشتبه عليه الامر وفي خلافه اي فيما ليس له اصل في الطهارة
كالبول خلافه اي خلاف الحكم الاول فقوله ان لا يجتهد بل يجتنبهما جميعا في المسائل الاجتهادية يعني الاحكام الشرعية
التي ادلتها ظنية ويتسلسل اذ يجوز نقض الحكم الذي هو النقض وهكذا الى غير نهاية واذا خالف قاطعا يعني نصا
قطعيا او اجماعا او قياسا جليا انما النزاع في انه هل يجوز للمجتهد ان يقلد مجتهدا آخر في المسئلة عند عدم اجتهاده فيها
فيحكم او يفتي او يعمل على وفق اجتهاد مجتهد آخر من غير ان يجتهد بنفسه لانه مستديم اي لو لم يحكم بتحريمه كان ذلك
المجتهد مستديما لما يعتقد تحريمه وهو وطئ والا اي لو حرم بعد اتصال حكم حاكم بصحته كان ذلك نقضا لحكم ذلك الحاكم
باجتهاد هذا المجتهد ومن قواعدهم ان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد فان قيل ليس الحكم بالتحريم عند عدم اتصال حكم الحاكم
نقضا للاجتهاد السابق قلنا لا بل هو عمل بالاجتهاد الثاني وانما يكون نقضا لو حكم بانه كان حراما من اول الامر ولا يخفى ان تفريع
مسئلة التزوج على ما قبلها تكلف وغايته انها على تقدير عدم اتصال حكم الحاكم يتفرع على عدم جواز نقض الحكم بالاجتهاد و
الاول تعرض الآمدي حيث قال بعدما فرغ من المباحث المذكورة واما المجتهد اذا اداه اجتهاده الى الحكم في ضمن نفسه كتجويز
نكاح المرأة بلا ولي ثم تغير اجتهاده الى الحرمة فيجب عدم جواز نقض الحكم بالاجتهاد فاذا تعاطاه اي تعقد بهذا الحكم الذي
ذكرنا في المجتهد مقلد بان يزوج امرأة بغير ولي عند ظن امامه صحة ذلك ثم علم تغير اجتهاد امامه فالمختار التحريم مطلقا وقيل
اذا لم يتصل به حكم حاكم وذلك كما لو تغير اجتهاد من اجتهد في القبلة ثم تغير اجتهاده في اثناء الصلوة الى جهة اخرى فانه يلزمه
ومقتديه التحول اليها لكن يكون الركعة الاولى صحيحة وهذا بخلاف ما اذا تغير الاجتهاد في الاناءين فيما بالقيان فانه يتيمم ويصلي
ثم نقض فيما يخصه ليس المراد بذلك اختصاص الحكم به بحيث لا يعم غيره من المكلفين بل كون الغرض من الاجتهاد تحصيل راي
فيما اشتغل بعمله لا فيما يفتي به لغيره كما في المسائل الاجتهادية في الصلوة حين يريد ان يصلي وقيل هذا اي عدم المنع
فيما يخصه انما هو في العمل الذي يفوت عليه وقته لو اشتغل بالنظر والاجتهاد كما اذا كان آخر وقت الصلوة بحيث

لو اشتغل بالاجتهاد في المسائل الاجتهادية فانه الصلوح وفي هذا اشارة الى ان هذا التفصيل لمذهب القائلين بالمنع
فيما لا يخصه وليس المراد به انه يجوز له التقليد فيما يفوت وقته سواء كان مما يخصه او يفتي به الا ان يكون اي ما لم الكل
بتقليد المجتهد اعلم منه فانه لا يكون ممنوعا من تقليده الا ان يكون صحابيا رضي الله عنه مشعرا بان مذهب الشافعي رضي الله عنه
جواز تقليد الصحابي من غير اشتراط الترجيح والمذكور في رسالته القديمة انه يجوز له تقليد الواحد من الصحابة الراجح في نظره
على غيره ممن خالف وان استووا في نظره يتخير في تقليد من شاء ولا يجوز له تقليد من عداهم وهذا وقع في بعض النسخ
وقال ان الشافعي رضي الله عنه الا ان يكون صحابيا ارجح فان استووا تخير ولفظ المنتهى يوافق هذا وعليه مبني كلام الشرح
وقد يقال اعتراض على جواب المعارضة بان النفي ههنا تحريم شرعي ورفع للجواز الاصلي فهو المحتاج الى الدليل دون الجواز اذ كل منهما
حكم شرعي يحتاج الى الدليل وظن خلافه بفتوى الغير دفع لما ذكره العلامة ان انتفاء الظن لا يقوى قبل الاجتهاد انما هو با
نتفاء اصل الظن اذ ليس للمجتهد قبل الاجتهاد ظن بحكم معين في المسألة فكان الاولى ان يقول واجيب بانه بعد
حصل له الظن واعلم ان الجواب المذكور من حاصل ما جعله العلامة اعتراضا على بيان الملازمة حيث قال لو جاز قبله
لجاز بعده لصدق عكس نقيضها وهو انه لو لم يجز بعده لم يجز قبله لان المانع لزوم المخالفة وهو مشترك لاحتمال ان يؤديه
الاجتهاد الى خلاف رأي من قلده لان الغرض انه مجتهد والى هذا اشار في المنتهى بقوله لان المانع كونه مجتهدا لاجل
المخالفة ثم قال ولقائل ان يمنع اتحاد الجامع لانه في الاصل وجود المخالفة وفي الفرع احتمالها ولا يلزم من الاحتراز عن تحقق المخالفة
الاحتراز عن احتمالها وسواء الخطاب الذي هو فاسألوا للعموم يفهم منه بحكم مفهوم ان من يعلم لا يجب عليه السؤال
وفي مقابلة ان كنتم لا تعلمون اهل الذكر اشعار بان المراد ان كنتم من اهل العلم والمراد القدرة على تحصيله ونفهم منه
ان من يكون له القدرة على تحصيله كالمجتهد لا يكون له السؤال وقوله لان المجتهد عطف على قوله بدليل يعني ان المجتهد قبل الا
جتهاد من اهل الذكر والمفهوم من الامر انه يجب على غير اهل الذكر الرجوع الى اهل الذكر اذ المتساويان في العلم لا يؤمر
احدهما بالسؤال عن الآخر للقطع بان الغرض حصول العلم للسائل فدل ذلك على ان الخطاب للمقلدين خاصة ولما احتاج

٢٢٠

اجتهادا

بيان كون الخطاب للمقلدين الى هذه المرجحات قال وفي دلالته على ما ذكر تمحل لا يخفى الحكم بما سبق اي من غير
والا فلا نزاع في الجواز لنا في الجواز بمثله يمكن الاستدلال على عدم الوقوع اذ لا بد للوقوع من دليل ولا دليل
عدمه فان قيل اليس قد سبق في مسألة تقليد المجتهد انه لو جاز لكان لدليل والاصل عدمه وان الامتناع يكفي
بكيفية عدم الدليل قلنا ذاك جواز وامتناع شرعي بمعنى الاذن في التقليد وعدم الاذن وهذا عقلي بمعنى انه هل يجوز
التفويض ام لا حتى يبطل ابتداء تقرير النقض انه لو لم يجز التفويض لما جاز له من تلقاء نفسه التحريم ولا
استثناء والظاهر ما يشعر به كلام الكشف وسواء الذي من تلقاء نفسه هو الاستثناء لان صدر الحديث وهو قوله
ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها مشعر بان التحريم كان من الله تعالى واما الاجوبة فحاصلها
انا لا نسلم صلوح لفظ الخلا للاذخر ولو سلم فلا نسلم ارادته منه حتى يحتاج الى الاستثناء ولو سلم فلا نسلم عدم دخوله تحت حكم
التحريم ولما ورد على الاخير انه لا يصح الاستثناء لان المستثنى يجب ان يكون مرادا بحسب دلالة اللفظ غير مراد بحسب
الحكم اجاب بانه ليس مستثنى من الخلا المذكور بل بعد ما هو مذكور من اللفظ الاول ويقصد فيه دخول الاذخر تحت دلالة
اللفظ دون ارادة الحكم بقوله واما بان الاذخر من الخلا يعني ان اللفظ صالح له لكنه ليس مرادا من عموم لفظ خلاها بناء
على تخصيصه عنه وصرف اللفظ عن ظاهره حيث اريد به بعض ما هو مدلوله والسائل اي السامع وهو العباس قد فهم انه
ليس بمراد فصرح بما هو المراد وهو قصر اللفظ على البعض ليتحقق ما فهمه بان ينضم تقرير النبي صلى الله عليه وسلم اياه فقال صلى
الله عليه وسلم الا الاذخر لتقرير ما فهمه لا ليخرج من لفظ خلاها المذكور بعض ما هو داخل تحت الدلالة غير داخل تحت الحكم فا
ستثناء العباس رضي الله عنه وتقرير النبي صلى الله عليه وسلم اياه ليس من لفظ خلاها المذكور بل من مقدر مكرر والذي
جوز للعباس رضي الله عنه تقرير التكرير مع ان المذكور غير متناول للاذخر بحسب الدلالة ايضا هو احتمال منع قولنا لا
يختلى خلاها بحسب اللغة سواء كان الاذخر مرادا منه او لم يكن وتقرير الثالث انه صلى الله عليه وسلم حين قال لا
يختلى خلاها كان الاذخر داخلا تحت حكم التحريم فنسخ تحريم الاذخر خاصة بوحي سريع فقال الا الاذخر بعد ذلك

لا يخل خلاها الا الاذخر مرادا بالخلا في هذا المقدر فتناول الاذخر دلالة لا احالة على انا متوقفا على الاستثناء المنفصل وفي
بعض الشروح ان الاستثناء على الكلا ههنا منقطع كما اذا قيل جاءني القوم الا زيدا مرادا بالقوم من عداه ويحتمل الا
تصال بان يكون الاذخر مرادا من خلا لكن العباس رضي الله عنه فهم الادلة وان لم يرده النبي صلى الله عليه وسلم ولما ورد
عدم الادلة منافيا في صحة الاستثناء اجاب بان الوقوف في الاستثناء النبي صلى الله عليه وسلم تكرير الاستثناء العباس
رضي الله عنه حتى يكون معناهما واحدا ولا يكون احدهما منقطعا والآخر متصلا فيصح لفهم العباس رضي الله عنه ارادة الاذخر
ويكون صحة الاستثناء لذلك الفهم لا للادلة في نفس الامر وفي شرح العلامة رحمه الله سلمنا ان الاذخر من الخلا لكن
لم يرده النبي صلى الله عليه وسلم بعموم خلاها التحريم ثم يحل بالاستثناء وكون المستثنى مرادا بالمستثنى منه انما يجب فيما
اذا كان الاستثناء تحقيقا وههنا يجوز ان يكون الاستثناء النبي صلى الله عليه وسلم تقريرا لما فهمه السائل واذا لم يرده
لا يكون ما ذكره تكريرا للاستثناء وسعد بن يكون انما يصح لاستثناء لانه لما علم ان السائل فهم الدخول ولا
دلالة ولهذا المستثنى باتبعه النبي صلى الله عليه وسلم من تكرير الاستثناء بناء على فهمه لا انه مستثنى عند النبي صلى
الله عليه وسلم والظاهر ان غير المحقق رحمه الله عليهم لم يحم حول مقصود المص قال في المنهي واجيب بان الاذخر ليس من
الخلا فحكمه جائز ابدليل الاستصحاب او منه لكنه لم يرد بالعموم وصح استثناء تقريرا لما فهمه السائل وقد
يكون لان المعنى ولعله او منه واريد ونسخ لوحي اسرع من لمح البصر وابناء عدمه دفع لما ذكره المستدل من انه
لم ينزل الوحي في تلك اللحظة الخفيفة لعدم ظهور علاماته يعني ان ظهور العلامات انما يكون في الوحي المتدرج لا فيما هو
كلمح البصر لما قتل النضر بن الحرث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم تاذى به فقتله صبرا وكان يعمله اذاه
انه كان يقرأ الكتب في اخبار العجم على العرب ويقول محمد صلى الله عليه وسلم يأتيكم باخبار عاد وثمود وانا انبئكم با
خبار الاكاسرة والقياصرة يريد بذلك القدح في نبوته فجاءت ابنته قتيلة الى حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وانشدته
ابياتا هي هذه يا راكبا ان الاثيل مظنة من صبح خامسة وانت موفق بلغ به ميتا فان تحية

ما ان تزال بها الركائب تخفق منى اليه وعبرة مسفوحة جادت لمانحها واخرى تخنق
فليسمعن النضر ان ناديته ان كان يسمع ميت او ينطق ظلت سيوف بني ابيه تنوشه
لله ارحام هناك تشقق امحمد ولانت نجل نجيبة في قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق والنضر اقرب من اصبت وسيلة
واحقهم ان كان عتق يعتق يؤثث المناكي صرور والمعنى انك كريم الطرفين يعني هو عريق في الكرم
اذا كان منتسبا فيه وما نافية او استفهامية والمعنى اي شئ كان يضرك لو عفوت والفتى وان كان مغضبا
مضجرا منطويا على حنق وحقد وعداوة قد يمن ويعفو وفي هذا اعتراف بالذنب فرق لها النبي صلى
الله عليه وسلم وبكى وقال لو جئتني قبل لعفوت عنه ثم قال لا يقتل قرشي بعد هذا صبرا يجوز
ان يكون قد خير فيهما اي في هذه الصور على التعيين بان قيل له لك ان تأمر بالسواك وان لا تأمر وان تجعل الحجة
للعام وللابد وان تقتل النضر وان تعفو عنه ولا يلزم من هذا جواز التفويض مطلقا فاذ وقع
هل يعتبر كلامه مشعر بان ههنا خلافا في جواز الخطاء وعدمه وعلى تقدير الوقوع في التقرير وعدمه ولذ
المختار عدم التقرير الا ان ادلة الطرفين انما هي على جواز الخطاء وعدمه والمذكور في شرح العلامة ان عدم التقرير
على الخطاء اتفاق لا مختار وانما الخلاف في انه هل يجوز ان يقع بشرط عدم التقرير عليه ام لا يجوز اصلا
والاصل عدم المانع اعترض بان علو رتبته وكمال عقله وقوة حدسه وفهمه مانع وقد يجاب
جواب عن الاعتراض على جواب دليل السنة يعني ان الخلاف انما هو في الخطاء في استنباط الحكم الشرعي عن امارته
لا في الخطاء في ثبوت الحكم الشرعي لمعين بناء على الخطاء في انه هل يندرج تحت العموم الذي اثبت له حكم صواب
كما اذا اجزم بان الخمر حرام ثم زعم ان هذا المائع خمر فجزم بحرمته فان الاندراج وعدمه ليس من الاحكام الشرعية
لثبوته في حق العوام قد يتكلم على هذا السند بانهم مأمورون بالاتباع وهو ليس بخطاء وانما الخطاء

الحكم الذي ادى اليه الاجتهاد وانتجيز بانه لا معنى للامر بالاتباع سوى الامر بالعمل على الوجه الذي افتوا به

وعدوا ما قيد بذلك لانه لو كان ضروريا وجوداً كان نفيه بديهي الاستحالة فلا يسمع دعواه او كان ضروريا عدماً كان

نفيه غنيا عن الدليل فيكون ضروريا نظريا لا حاجة اليه لان لزوم كونه نظريا ضروريا على تقدير كونه غير ضروري

كاف في الاستحالة اذ لا قايل بالفصل محل نظر لانا قايلون بما فيه اشارة بما في صورة الاثبات كالوحدانية والقدم

ونحو ذلك الى الدليل بخلاف ما هو نفي محض كيف وقد سبق مرارا ان النفي يكفيه عدم دليل الثبوت وان جعل مثل هذا دليل

النفي بان يقال هذا منتفٍ لعدم دليل ثبوته فلا نزاع في انه لا بد منه لكنه لا يمنع للمطالبة ولا يصح ان يكون مثله مسئلة

خلافية وذلك يتحقق في منكر الدعوى اي ما يدعى عليه فان الاصل براءة الذمة فلا يحتاج الى اقامة دليل آخر و

يخفى ان هذا جار في منكر دعوى الرسالة ووجوب الصلوة السادسة للقطع بان الاصل عدم ذلك الا انه حاول

التنبيه على تحقق دليل آخر هو انتفاء لازم الثبوت كما مر بعيني في بحث النقض من جواز تخلف الحكم عن المقتضي لتحقق

مانع او انتفاء شرط ويسمى تخصيص العلة فمن جوزه جوز الاستدلال بالقياس في نفي الحكم الشرعي بان يقاس على صورة

ثبت فيها نفي الحكم لوجود المانع او انتفاء الشرط ومن لم يجوزه لم يجوز الاستدلال بالقياس لان تحقق العلة يستلزم

تحقق الحكم البتة لامتناع التخلف بحيث ينتفي الحكم لا يكون ذلك الا لانتفاء العلة ومثله ليس من القياس في شيء

شرع في مقابلة اشارة الى ان البحث عن التقليد بالعرض ومن جهة انه مقابل الاجتهاد وبهذا يصح انحصار مقاصد

الكتاب في الادلة السمعية والاجتهاد والترجيح يقول مثلا اي كاخذ العامي بقول العامي واخذ المجتهد بقول

المجتهد والمراد بالقول ما يعم الفعل والتقرير تغليبا لان شرط التقابل يعني ان المفتي والمستفتي

انما يكونان متقابلين ممتنعي الاجتماع عند اتحاد متعلقيهما واما اذا اعتبر كونه مفتيا في حكم ومستفتيا

في آخر فلا فاذا قلد ولهذا يشير الى ان لزوم حقيقة التقصير يفتقر الى اعتبار تعدد المقلدين بان يحصل

لزيد العلم بحدوث العالم تقليدا منه لمن يقول به ولعمرو العلم بقدمه تقليدا لمن يقول به والعلم يستلزم

المطابقة فيلزم حقيقة القدم والحدوث وقرر بعض الشارحين بان زيدا اذا قلد القايل بالحدوث حصل له العلم با

لحدوث واذا قلد القايل بالقدم حصل له العلم به وعلل عنه المحقق لامكان المناقشة بانه اذا قلد القايل بالحدوث

لم يمكنه تقليد القايل بالقدم كما صرح به في التفتيش وما ذكر في بعض الشروح من ان النظر ايضا قد يفضي مرة الى الحدوث

ومرة الى القدم مدفوع بان المفضي الى العلم انما هو النظر الصحيح وبهذا يندفع اعتراضه على الاول بان الحاصل بالنظر

ايضا يحتمل الخطاء اذ لو علم صدقه بدليل مشعر بان المعتبر في التقليد قيام الحجة على صدق المخبر وما سبق في

تعريف التقليد مشعر بان المعتبر قيام الحجة على وجوب العمل بقوله والجواب ان احدهما في قوة الآخر وكانوا اي الصحابة

رضوان الله عليهم لعله يعلمون من العوام انهم عالمون بالدليل الجملي واعلم ان من الشبه المذكورة في المتن ان وجوب

النظر دور عقلي ولا تعرض له في الشرح وتقريره انه لو وجب النظر فاما على العارف فهو تحصيل الحاصل او على غيره فهو

دور عقلي اي دور تقدم لا دور معية لتوقف معرفة ايجاب الله تعالى النظر على معرفة ذاته ومعرفة ذاته على النظر

الموقوف على ايجابه والجواب ان الوجوب الشرعي غير متوقف على النظر كذا ذكره الآمدي والاحسن ان يقال معرفة

ايجابه متوقفة على معرفة ذاته باعتبار والمتوقف على النظر هو معرفة ذاته بوجه اتم على ما هو المتعارف من الاتصاف

بصفات الكمال والتنزه عن النقيصة والزوال ولو سلم فالنظر لا يتوقف على ايجابه لجواز ان ينظر وان لم يجب وبالجملة

فقد تقدم ذلك في مسئلة الحسن والقبح ولوجوب الاحتراز عطف على احتياطا وقوله على المقلد بفتح اللام

اي الامام الذي تقلده المقلد وقوله لانه اي لان نظر ذلك الامام مظنتهما اي مظنة الوقوع في الشبهة والضلال

وتقليد المقلد اياه فيما يحتمل الضلال والوقوع في الشبهة اولى بان يحرم لان فيه ما في الاول مع زيادة تجويز كذب الامام وضلاله

مقلده فان نظر الامام فقد ذكرتم ان النظر ممتنع حرام لكونه مظنة الشبهة والضلال وان قلد غيره تنقل الكلام

ويتسلسل فان قيل ينتهي الى الوحي او الالهام او نظر المؤيد من عند الله بحيث لا يقع فيه الخطاء قلنا اتباع صاحب الوحي

ليس تقليدا بل علم نظري وكذا الالهام ونظر المؤيد فلا يصح ان التقليد واجب والنظر حرام مطلقا ثم لا يخفى على المتأمل

ان قوله فيحرم النظر على المقلد او يشتغل لبس على ما ينبغي و الصواب و يشتغل بالواو ويلزمه التقليد تزييف لما هو المتعارف
من تسمية اخذ العامي بقول المجتهد تقليدا وان قامت الحجة على وجوب اتباعه اياه والا فقد سبق في تعريف التقليد ان
مثله ليس بتقليد والامر للتقليد قال قيل السؤال كثير وضع في التقرير قاك المخصوص وعموم الافراد و هذا انما يفيد
عموم المرات قلنا الاحتجاج بالآية يتوقف على عمومها فيمن لا يعلم وفيما لا يعلم والاول معلوم من عموم خطاب
الشارع على ما سبق وانما الخفاء في الثاني وقد بينه الشارح بانه لو تناول بعض ما لا يعلم فاما بعينه وهو باطل لعدم
الدلالة عليه او لا بعينه ويلزم منه تخصيص طلب فايدة الامر بالسؤال ببعض الصور دون البعض وهو خلاف
الاصل ولما لاح عليه اثر الضعف بينه المحقق بعلله بان الامر مقيد بالعلة التي هي عدم العلم فكلما تحقق عدم
العلم تحقق وجوب السؤال ويلزمه العموم فيما لا يعلم والدليل على العلية ما سبق من كثرة التخصيص ان
الشرط اللغوي في السببية اغلب ويستعمل في الشرط الذي لم يبق للمسبب سواه ومبنى الاحتجاج على ما ثبت
من ان الامر اصله الوجوب وقد نقل الخلاف في جواز الاجتهاد وح فالاحتجاج ظاهر للجواز يعني ان الخطار
جايز الوقوع وعلى تقدير وقوعه واجب الاتباع فلا يندفع ما قيل انه لا يوجب وجوب اتباع الخطا بل ما يحتمل
الخطا والجواب انكم قايلون بان المجتهد لو ابدا لغير المجتهد مستنده يجب على الغير اتباعه مع احتمال الخطا بحاله لكون
البيان ظنيا وكذلك المجتهد يجب عليه اتباع اجتهاده مع احتماله الخطا فما هو جوابكم فهو جوابنا و هذا المعنى مع
وضوحه قد خفي على الشارح حيث فهم ان المراد ان غير المجتهد اذا اجتهد وافتى نفسه يجب عليه اتباع
مع ان احتمال الخطا فيه اقرب لعدم اهليته للاجتهاد ولما كان الجواب جدليا اشار الى التحقيق بان الحكم
المجتهد فيه متصف بانه مظنون وبانه خطا فمن حيث انه مظنون يجب اتباعه ومن حيث انه خطا يحرم ولا امتناع
في ذلك انما الممتنع وجوب اتباع الخطا من حيث انه خطا اما بالجزم واما بان رآه منتصبا اشارة
الى ان ما في المتن اولى مما ذكر في المنتهى حيث قال يجوز استفتاء من عرفه بالعلم والعدالة بان رآه منتصبا

ح قوله واما من ظن يشير الى ان ضد من عرف علمه وعدالته من ظن عدم احدهما او كليهما لا من لم يعرف علمه وعدالته
فانه نقيض ويتناول المجهول ايضا لنا العلم شرط والوصف الاول الحاق للمجهول بما هو الاصل والثاني الحاق
له بالغالب كالشاهد والراوي المجهول العدالة لا يقبل لان الاصل عدم العدالة ولان الاكثر فسقة فيستفتى
لجريانه اي دليلكم فيه اي فيمن علم علمه وجهل عدالته بان يقال العدالة شرط والاصل عدمها وايضا الاكثر فسقة
و اللازم منتف لانه خلاف ما عليه العادة من استفتاء مجهول العدالة واجاب اولا بمنع انتفاء اللازم
بناء على احتمال الكذب مظنة عدم القبول وثانيا بمنع الملازمة لظهور الفرق واشار بقوله ان الغالب في
المجتهدين الى ان المراد بالعلم هنا الاجتهاد وبقوله ليس الغالب في العلماء دون ان يقول في الناس الى ان المراد
بمن يعرف علمه او عدالته او لا يعرف العالم الذي حصل طرفا من العلوم المتعلقة بالاجتهاد لا العوام الجهلة لوجب ابدا
اي دايما سواء تكررت الواقعة او لم يتكرر وفي هذا زيادة لما ذكره الشارح العلامة من ان المراد انه لو صح ما ذكرتم لوجب
تكرير النظر ابدا اي كلما حدثت مثل تلك الواقعة وهو خلاف مذهبهم لانهم لا يقولون الا بالتكرار على ما نقل عنهم انه يصح قوله لنا
انه ليس ممتنعا لذاته فان قيل الكلام في الجواز وهو امتناع الشرعي وما ذكرتم لا يفيده قلنا لو سلم ذلك فالمراد انه لو امتنع شرعا
لكان المانع شرعيا والاصل عدمه وهو ظاهر في الجواز والوقوع حيث اخبر بقبض العلم والعلماء وحيث استعمل كلمة اذا
الدالة على تحقق الوقوع في الشرط وهو نفي العالم على العموم واما عدم الجواز فلا فان قيل كل ما اخبر الشارع بعدمه فهو ممتنع
والا لزم كذب جواز الشارع وبعبارة اخرى ما اخبر الشارع بعدمه يلزم من فرض وقوعه محال هو كذب الشارع فيكون
ممتنعا لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فجوابه النقض بجميع الممكنات التي اخبر الشارع بعدم وقوعها والحل
بانا لا نسلم ان كل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو ممتنع لذاته وانما يكون كذلك لو كان لاستلزامه المحال لذاته وهو ممتنع لظهور
ان ذلك بواسطة انه قد اقترن به اخبار من ثبت صدقه بالدليل فلا يدل على العلم وعلى الاجتهاد لان المعتقد اعم
من العالم والعالم اعم من المجتهد وانما قال فان دل على اعتقاد الحق لاحتمال ان يكون عبارة عن كونهم على السيرة الحسنة والطريقة

الباطل

المرضية ومتابعة صاحب الشريعة ونحو ذلك لما عرفت في الاجماع من انه قد تواتر معنى ان الامة لا تجتمع على الضلالة
سواء وجد فيهم اهل الاجتهاد او لم يوجد فلا يرد ما قيل ان المستحيل اتفاق المجتهدين على الباطل لا اتفاق العوام
بل اذا كان ممكنا مقدورا لان ذلك من شرائط التكليف وانت خبير بان خلو الزمان بموت العلماء انما ينافي حصول الاجتهاد بالفعل لا الامكان والقدرة فالاولى الاقتصار على المنع وهو انا لا نسلم انه فرض كفاية على الاطلاق وقد يستند بامكان معرفة العوام احكام الشرع بالفعل المغلب على ظنهم عن المجتهدين في العصر السابق عليهم وهذا مبني على جواز تقليد
الميت على اربعة اقوال تعريبها على ما في الشروح ظاهر موافق لما في المتن الا ان الشارح العلامة رحمه الله قال القول
بانه يجوز الافتاء عند عدم المجتهد اما مع وجوده فلا مذهب غريب ما ظفرت به في شيء من الكتب وكذا القول بالجواز
مطلقا انما يجوز من يجوز بشرط الاطلاع كما اختاره المص او بشرط ان يثبت عنده مذهب ذلك المجتهد بنقل من يثق
بقوله ثم حاول تطبيق لفظ المتن على ما ثبت عنده من المذاهب مع الاعتراف بانه قاصر عنه وقيل ذلك اشارة
الى الافتاء بمذهب المجتهد مطلقا اذ لو قيل بشرط الاطلاع على الماخذ والاهلية للنظر لكان قوله وقيل يجوز مطلقا اي
مع عدم المجتهد او وجوده هو القول المختار بعينه ولنا انه قد وقع افتاء العلماء عبارة المتن لنا وقوع ذلك ولم
ينكر وانكر من غيره اي انكر الافتاء من غير من له الاطلاع على الماخذ واهلية للنظر فتعرض لاثبات جزئي المدعي اعني
الثبوت والنفي وفي ظاهر عبارة الشرح قصور الا انه اشار بتقييد العلماء بحسب منطوقه الى اشتراط الاطلاع على الماخذ
والاهلية للنظر وبحسب مفهومه الى ان افتاء غير العلماء لم يقع من غير نكير بل مع نكير فانه متفق عليه يعني لا نزاع في
جواز نقل غير المجتهد اذا كان عدلا انه قال الشافعي رضي الله عنه كذا او قال ابو حنيفة رضي الله عنه كذا انما النزاع فيما هو المتعارف
من الافتاء في المذهب لا في بطريق نقل كلام الامام واعلم ان التقييد بغير المجتهد انما هو لتحقيق الخلاف اذ لا خلاف في انه لا يجوز
للمجتهد تقليد مجتهد آخر والافتاء بقوله فان المراد من هو مطلع على الماخذ اهل للنظر بعض اصحاب المذهب ممن له ملكة الاقتدار
على استنباط الفروع من الاصول التي مهدها الامام وهو المسمى بالمجتهد في المذهب كالامام والغزالي رحمهما الله ونحوهما
اي امام الحرمين ...

نقشون

من اصحاب الشافعي رضي الله عنهما وهو في المذهب بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع حيث يستنبط الاحكام من اصوله واما الذين
بما حفظوه او وجدوه في كتب الاصحاب فالظاهر انهم بمنزلة النقلة والرواة فيبتني قبول اقوالهم على حصول شرائط الرواية
والى ما ذكرنا اشار الآمدي حيث يقول والمختار انه ان كان مجتهدا في المذهب بحيث يكون مطلعا على ماخذ المجتهد المطلق الذي يقلده
وهو قادر على التفريع على قواعد امامه متمكن من الفرق والجمع والنظر والمناظرة في ذلك كان له الفتوى تمييزا له عن العامي فهو
عن مبناه على ان التسامع والشهرة ورجوع العلماء اليه واقبال الناس عليه مما لا يطلع عليه بسهولة وهو من لا يلزم
يشير الى ان الاول صفة العامي وهي شرح العلامة رحمه الله ان المراد كالحكم الاول المذكور في هذه المسئلة وهو انه قلد اي عمل الا يرجع
والاخبار الترجيح بالعرف قيل وجه العرف ان المقصود من الشهادة فصل الخصومات وضبط بنصاب معين فاعتبار الكثرة
فيها يفضي الى نقض الغرض وتطويل الخصومات بخلاف الاخبار فان المقصود منها الظن بالاحكام فكلما كان الظن اقوى
كان بالاعتبار اولى من غير ضرورة الى اعتبار ضبطه الصفات الخمس مبني على انه لهذا العلم بحيث يتناول النحو والاعاصفات
المذكورة ستة وفيما سبق انما افرد له النحو بالذكر لانه اراد بالعلم علم الشرائع والاحكام وقد صرح بذلك من قال فقه الراوي
وعلمه بالعربية كرواية القسم هو القسم بن محمد بن ابي بكر رضي الله عنهم او غير ملتبس عطف على متقدم الاسلام وظاهر
كلامه ان المراد الالتباس واختلاطه بمن ضعف روايته وصريح كلام الآمدي والشارحين ان المراد الالتباس اسمه باسم من هو ضعيف
الرواية فانه الذي اسمه اولى لانه اغلب على الظن فان الغلبة اي متقدم الاسلام ومشهور النسب وغير المخالط
بمن هو ضعيف الرواية اسنادهم بالصدق اكثر وبهذا يعرف ان ليس المراد بالملتبس ضعيف الملتبس اسمه لانه لا
مع الصدقية وقوته وانما جعل الغلبة وجها ولهذا ميلا الى الايجاز وتقليل الاقسام الاول ان يكون ثبت بالخبر المتواتر
والآخر بالمسند بل اذا كان المتواتر ظني الدلالة والا فقد سبق انه لا تعارض بين القطعي والظني واما تقديم المسند على
المرسل فقد سبق بعض تفاصيل ذلك في بحث الخبر وبالجملة هو مختلف فيه واحتجاج الغير مذكور في المطولات من اصول المذهب
والآخر محتمل لانه قد سمع منه وانه لم يسمع بل هذا هو الظاهر من قوله وبالسماع على المحتمل ويعلم منه ترجيح ما هو بالسماع

ان ما يسمع

على غير ما هو بالسماع وقد صرح بهما في المنتهى حيث قال وبان يكون سماع منه صلى الله عليه وسلم على غيره او يحتمل وحمله على
منه راجح على ما سمع من غيره بعيد لانه ترجيح بحسب علو الاسناد وقد سبق والآخر ان الراوي الآخر فهم من النبي صلى
الله عليه وسلم ذلك المعنى فرواه ببيانه نفسه ويندرج فيه ما اذا كان احد الخبرين قد فهم معنى من فعل النبي صلى الله عليه وسلم
فرواه وما اذا قال امر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ونهى عن كذا ولم يروي صيغة الامر او النهي الصادر عنه صلى الله عليه وسلم
ويختص بما روي من الآحاد فان قيل معلوم ان جميع وجوه الترجيح انما يكون فيما هو من قبيل الآحاد اذ لا تعارض بين المتواترين
ولا بين متواتر وآحاد قلنا قد يكون المتواتر ظني الدلالة فيقع فيه التعارض يحتمل وجهين احدهما انكار الراوي لحديثه
وثانيهما انكار الثقات لروايته ويندرج في الاول ما ذكره الآمدي وهو ان الحديث الذي لم ينكر في روايته الاصل الفرع
يترجح على ما انكر وكذا الخبر الذي انكر الاصل رواية الفرع عنه انكار نسيان ووقوف يترجح على ما انكره انكار تكذيب
وجحود وذلك لان في كل من الصورتين قد انكر الراوي الخبر المروي وانما لم يتعرض المحقق رحمه الله في امثال هذه المواضع لبيان
وجه الترجيح لظهوره وهو ان الظن الحاصل به اقوى لان اكثر النهي فيه بذلك لان كلا من الامر والنهي قد يكون تعبدا محضا
لا بد لكل فيه جهة مصلحة او مفسدة هذا اذا اريد بالامر والنهي الايجاب والتحريم وان اريد ما هو اعم من ذلك فظاهر ولان النهي اذا
للدوام هذا ما قال الآمدي رحمه الله لو قدر كون كل واحد منهما مطلقا فان اكثر من قال بالخروج عن العهدة في الامر بالفعل مرة
واحدة نازع في النهي ولعل محامل لفظ النهي اما بحسب ما يستعملان فيه من المعاني الحقيقية والمجازية فلما ذكر في موضعه
من ان الامر يستعمل في ستة عشر معنى والنهي في ثمانية واما بحسب الحقيقة فلما ذكر الآمدي ان النهي متردد بين التحريم والكراهة
والامر بين الوجوب والندب والاباحة على بعض الآراء وهذا هو القول الصحيح قال الآمدي الامر وان كان يترجح
على المبيح نظرا الى انه ان عمل به لا يصير مخالفا للمبيح ولا كذلك بالعكس لاستواء طرفي المباح وترجح جانب المامور به
الا ان المبيح يترجح على الامر من اربعة اوجه احدها ان مدلول المبيح متحد ومدلول الامر متعدد كما سبق ثانيها ان
غاية ما يلزم من العمل بالمبيح تاويل الامر بصرفه عن محمله الظاهر الى محمله البعيد والعمل بالامر يلزم منه تعطيل المبيح

بالكلية

بالكلية والتاويل اولى من التعطيل ثالثها ان المبيح قد يمكن العمل بمقتضاه على تقدير مساواته للامر او على تقدير رجحانه
والعمل بمقتضى الامر يتوقف على الترجيح وما يتم العمل به على تقدير من التقديرين اولى مما يتم العمل به على تقدير واحد رابعها ان العمل بالمبيح
يتعذر بان يكون الفعل مقصودا للمكلف لا يتخيل لكونه متعلقا بما ... العمل بالامر لو جب ... فلا ... بمقصود الترك بتقدير كون
الترك مقصودا ومعنى امكان العمل بالمبيح على تقدير تساويه للامر هو انهما اذا تساويا تساقطا وبقي كل من الفعل والترك
على جوازه الاصلي ولا يخفى ان هذا انما هو على تقدير ان لا يسبقه ايجاب او تحريم الثالث ما هو للاباحة كانه وقع في نسخة
الشارح العلامة وللاباحة على النهي فاعترض بانه يستلزم ترجيح النهي على النهي لترجحه على الامر المرجح على الاباحة المرجحة
على النهي واجاب بانه ليس بمحال عند اختلاف جهات الترجيح ولا يخفى ما فيه بل الصحيح الذي عليه النسخ والنهي مثله على الا
باحة وظاهره ما فهمه الشارح رحمه الله وهو ان النهي يترجح على الاباحة ورده المحقق رحمه الله بوجهين احدهما انه معلوم
ترجيح النهي على الامر المرجح على الاباحة وثانيهما انه لا معنى حينئذ للفظ مثله ولما كان معناه ظاهرا وهو ان ما دل على ترجيح
الامر على الاباحة وهو الاحتياط دال على ترجيح النهي عليها دفعه بان هذا الدليل غير مذكور في المتن فالاشارة اليه
بمثله بعيد جدا وانت خبير بان هذا الاستبعاد ابعد منه جدا لان مثله في هذا الكتاب اكثر من ان يحصى وبه يندفع
الوجه الاول ايضا من الرد لانه اشارة الى ان ترجيح النهي على الاباحة ليس مبنيا على ترجيحه على الامر المرجح على الاباحة
بحاله ولا يخلو ايضا عن اشارة الى اختلاف فيه كما في الامر ولذا قال الآمدي رحمه الله المبيح مقدم على النهي على ما عرف في الامر
واما ما ذهب اليه الشارح رحمه الله من التاويلات البعيدة والتكلفات الباردة التي لم يخطر ببال المتن ولم يذكر ما كالقدح في
مقام الترجيح ولم يحتج اليها قط في استنباط الاحكام ولا ارى عليه باعثا سوى التفرع عن الاتباع والتشوق الى الا بتداع
والا فهو ابعد مما استبعده الغمر وغ ومع ذلك فلا يظهر له جهة لان حاصله ان المبيح الذي قد يستعمل للتحريم يترجح
على المبيح الذي لا يستعمل له اصلا ومبناه على ترجيح النهي على الاباحة لكن التعارض بين المبيحين مما لا يتصور لا ط
او اغرب مع فرق بينهما كالسبب الذي بلا واسطة والذي بواسطة ولعله وهذا مشعر بان الواقع في نسخته او قرينه

[illegible]

وفي اكثر النسخ او قوته اي لقوى مصحح ذلك المجاز بان يكون العلاقة بينه وبين محل حقيقته اقوى من التي بين المجاز الآخر ومحل حقيقته
وقوله او بان مصحح قريب دون الآخر شرح لقوله او قرب جهته اي جهة ذلك المجاز وذلك كاطلاق السبب على المسبب
يقدم على اطلاق المسبب على السبب لان السبب لا يوجد بدون مسببه والمسبب قد يوجد بدون سببه الخاص بان يثبت
بسبب آخر ولا اضافة في ان ما يكون ملزوما للشي احق ان يطلق عليه مما ليس ملزوما لكن كون هذا من الترجيح بقرب الجهة ليس بظاهر
والاولى التمثيل بنفي الذات فان جعله مجازا من نفي الصحة اولى من جعله مجازا من نفي الكمال هكذا في شرح العلامة رحمه الله ان
قرب جهته بان يكون الملازمة بينه وبين محل حقيقته اظهر من الملازمة بين المجاز الآخر ومحل حقيقته والحاصل انه مهما
كانت علاقة احد المجازين اشهر او اقوى او اظهر من علاقة الآخر فهو اولى بنص الواضع او بصحة النفي بهما اقوى والا لكان
المجاز بخلاف عدم الاطراد وعدم الاشتقاق فانهما من الدلائل الضعيفة على ما سبق او بشهرة استعماله عطف على قوله
بكون ما يصحح اي يقدم المجاز على مجاز آخر لشهرة استعماله لكونه قريبا من الحقيقة ومثل هذا العطف الملبس غير لائق
بالشروح اي من اللغة او من الشرع او في العرف وهذا اولى مما في الشروح انه قال مطلقا لئلا يتناول الترجيح بين
حقيقتين وبين حقيقة ومجاز بانه يتناول ما بين المجازين ايضا فهو قوله او بشهرة استعماله مستدركا على انه تقدم
المجاز الاشهر على الحقيقة المشهورة نظرا لعدم التغيير يعني ان الحمل على ما هو من لسان الشارع من غير تغيير للوضع
اللغوي اولى من الحمل على ما هو من لسانه مع تغيير للوضع اللغوي وان في وجود اللفظ الشرعي المنقول وجوازا استعماله
خلافا بخلاف اللغوي المستعمل شرعا في معناه اللغوي والآخر له معنى لغوي ربما يشعر بان المقصود الترجيح
بين لفظين لاحدهما معنى شرعي وللآخر معنى لغوي فيترجح المعنى الشرعي ويحمل اللفظ عليه وهذا الكلام مضطرب لا
يحتمل وضح ما ذكره الآمدي وهو انه اذا كان لفظ واحد له مدلول لغوي وقد استعمله الشارع في معنى آخر وصار
عرفا له فانه مهما اطلق الشارع ذلك اللفظ فيجب تنزيله على عرفه الشرعي دون اللغوي لان الغالب من الشارع انه اذا اطلق
لفظا وله موضوع في عرفه انه لا يريد به غيره العاشر ما تأكد دلالته ذكر الآمدي من جهات الترجيح ان يكون احد اللفظين دالا على المطلوب

بلغ

بلغ

من وجهين او اكثر والآخر لا يدل الا من جهة واحدة فالذي كثرت جهة دلالته اولى لانه اغلب على الظن ومنها ان يكون دلالة
احدهما مؤكدة فهو اولى من غير المؤكد لكونها اقوى دلالة واغلب على الظن كما في قوله صلى الله عليه وسلم فنكاحها باطل باطل
باطل ومنها ان يكون دلالة احدهما بالمطابقة فيقدم على ما يدل بالالتزام لانها اضبط والمص رحمه الله عبر عن جميع ذلك بتأكيد
الدلالة فقوله وكما يقدم دلالة المطابقة عطف على قوله بان يتعدد جهات دلالته بدلالة بالاقتضاء وهو لازم غير
صريح قد قصد وتوقف عليه الصدق او الصحة العقلية او الشرعية نحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان ونحو واسأل
القرية ونحو اعتق عبدك عني بالف اذا تعارض ايماء اي هو اقتران وصف بالحكم لو لم يكن لتعليله لكان بعيدا فاذا
كان البعد الى حيث يلزم عبث او حشو كان ابعد مما اذا لزم كون ما بعد الفاء غير علة او كون ما يترتب عليه الحكم غير علة
له الى غير ذلك من اقسام الايماء واقتصار الشارح على قوله من ترتيب حكم على وصف انما هو على سبيل التمثيل لان مفهوم
الموافقة اقوى ولهذا لم يقع فيه اختلاف بل الحق بالقطعيات وقيل بالعكس اشارة الى ما قال الآمدي رحمه الله يمكن
ترجيح مفهوم المخالفة بوجهين احدهما ان فائدته التاسيس وفائدة مفهوم الموافقة التاكيد والتاسيس اصل والتاكيد
فرع وثانيهما ان مفهوم الموافقة لا يتم الا بتقدير فهم المقصود من الحكم في محل النطق وبيان وجوده في محل السكوت
وان اقتضاءه للحكم في محل السكوت اشد واما مفهوم المخالفة فانه يتم بتقدير عدم فهم المقصود من الحكم في محل النطق
وبتقدير كونه غير متحقق في محل السكوت وبتقدير انه لا يكون اولى باثبات الحكم في محل السكوت وبتقدير ان لا يكون له معارض في
محل السكوت ولا يخفى ان ما يتم على تقديرات اربعة اولى مما لا يتم الا على تقدير واحد لان نفي الصحة يعم نفي الصدق والصحة
العقلية والشرعية وهذا هو اشارة الى ما يدل عليه بالاشارة وما يدل عليه بالايماء وما يدل عليه بالمفهوم موافقة ومخالفة
تقدم الخاص على العام نفي لما توهمه الشارح رحمه الله العلامة نظرا الى ظاهر لفظ المتن ان المراد انه يقدم الخاص مطلقا والخاص
من وجه والعام الذي خص منه البعض على ما خص اي على العام المخصوص فنبه المحقق رحمه الله على ان المراد تقدم كل على ما يقابله
الا ان في اللفظ حذفا واقتصارا الشرط الصريح كانه احتراز عما يتضمن معنى الشرط كالمبتدأ الموصوف بالجملة ونحو

ذلك وينبغي ان يكون المراد بتقديم الشرط على النكرة المنفية بغير لا التي لنفي الجنس اذ المنفي بلا التي لنفي الجنس نص في الاستغراق لا يحتمل
الخصوص ولهذا قال صاحب الكشاف رحمه الله في قوله تعالى لا ريب فيه ان قراءة الفتح توجب الاستغراق وقراءة الرفع تجوزه
في الاجماع القطعي اي جهة المتن والسند او في احدى الجهتين دون الاجماع الظني او احد الاجماعين من احدى الجهتين والاخر
من الجهتين وللآمدي رحمه الله في هذا المقام سيما في ترجيح العمومات والاجماعات تطويل وتفصيل تركه المصنف ووقع في نسخ المتن
والاجماع على النص ولم يتعرض له الشارح ووجهه ان النص يحتمل النسخ بخلاف الاجماع وينبغي ان يقيد بالظنيين
الحظر يقدم على الاباحة وهو مذهب الجمهور ووجهه ان ملابسة المحظور توجب الاثم بخلاف المباح فكان اولى للاحتياط
ولهذا لو اجتمع في العين الواحدة جهة حظر واباحة كالمتولد بين ما يؤكل وما لا يؤكل قدم التحريم وقال النبي صلى الله عليه
وسلم ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام وقال صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وذهب ابو هاشم
وعيسى بن ابان الى التساوي والتساقط ولم يذهب احد الى ترجيح الاباحة الا ان الآمدي رحمه الله قال يمكن ترجيح
الاباحة من جهة انا لو عملنا بالحظر لزم منه فوات مقصود الاباحة من التخيير مطلقا ولو عملنا بالاباحة فقد لا يلزم
منه فوات مقصود الحظر بالكلية لان الغالب انه لو كان حراما فلا بد وان يكون لمفسدة ظاهرة وعند ذلك فالغالب ان
المكلف يكون عالما بها وقادرا على دفعها لعلمه بعدم لزوم المحذور من ترك المباح ولان المباح مستفاد من التخيير قطعا
بخلاف استفادة الحرمة من النهي لتردده بين الحرمة والكراهة فقوله وقيل بل تقدم الاباحة على الحظر لئلا يفوت
مصلحة ارادة المكلف اشارة الى الوجه الاول واما قوله ولانه لو قدم لكان ايضاح واضح وهو الجواز الاصلي فوجهه
انه لو قدم الحظر كان بمنزلة جعل المحرم متأخر الورود عن المبيح ناسخا له فيكون المبيح المتقدم عليه في الورود ايضاحا
للواضح بخلاف ما اذا قدر وروده بعد المحرم   ودفع المفسدة اهم قال في المنتهى ويترجح الحظر على الندب بما
تقدم في الاباحة والحظر على الوجوب لان الحظر لدفع مفسدة والوجوب لتحصيل مصلحة ودفع المفسدة اهم
عند العقلاء وهذا هو الموافق لكلام الآمدي فمن هاهنا قيل قد سقط هاهنا شيء من المتن وكان الاصل هكذا وعلى الوجوب

لان قبح

لان قبح المفاسد اهم قال الآمدي ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتأتى بالترك وان لم
يقصد فكانت المحافظة عليها اولى   يقدم الحظر على الكراهة لانه احوط قال الآمدي لتساويهما في طلب الترك مع
زيادة الحظر بالذم على الفعل ولان الحظر اقوى في تحصيل المقصود منهما وهو الترك لما يلزم من دفع المفسدة اللازمة
للفعل ولان في العمل بالكراهة تجويزا للفعل وفيه ابطال للتحريم بخلاف العكس وبهذا ظهر ترجيح الوجوب على الندب
لان غفلة الانسان عن الفعل كثير يعني يحتمل ان يكون مبنى النافي على الغفلة وقوله ولانه يثبت زائدا يعني ان المثبت يفيد
زيادة علم وقوله ولانه اي المثبت يفيد التأسيس وهو اثبات ما لم يكن ثابتا بخلاف النافي فانه ربما كان مبناه على
ان الاصل هو النفي والاولى ان يقال فانه لا يفيد الا التأكيد لان الاصل هو النفي وذهب القاضي عبد الجبار الى تساوي المثبت
والنافي من جهة ان الظاهر تأخر النافي في الورود وانه لو اعتبر سابقا في الورود حتى يكون العمل بالمثبت لزم كونه مقررا
للاصل الذي هو النفي بمنزلة تأكيد له وهو بعيد لكونه ايضاح الواضح ولو اعتبر متأخرا في الورود حتى يكون العمل به كان ناسخا
للعدم بعد الوجود والتأسيس خير من التأكيد وحينئذ يقع التعارض بين جهتي ترجيح المثبت والنافي فيتساويان فان قيل
جهات ترجيح المثبت على النافي ثلاثة اصالة فكيف يتساويان قلنا مبناه على انه لم يعتبر منها الا افادة زيادة العلم
والتأسيس وفي جانب النافي موافقة الاصل وكون الظاهر تأخره   لما فيه اي في الدرء من اليسر ونفي الحرج وقد
قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر وقال تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج قال في المنتهى لان ما يعرض في الحد من المبطلات
اكثر منه في الدرء وذهب المتكلمون الى تقديم موجب الحد نظرا الى ان فائدة العمل بالموجب التأسيس وبالدرء
التأكيد   يقدم الموجب للطلاق هذا ما قال الكرخي رحمه الله ان ما حكمه وقوع الطلاق او العتق اولى لانه على وفق
النافي الدليل لملك البضع وملك اليمين والنافي لهما على خلافه قال الآمدي ويمكن ان يقال بل النافي لهما اولى لانه على وفق
الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المرجح على النافي لهما فقوله لصحتهما الضمير للزوجة والرقبة واشار
بلفظ المرجح الى جهة ترجيح المثبت ومن البعيد ما ذهب اليه الشارح العلامة رحمه الله من ان قوله والموجب للطلاق

[illegible] الآمدي والشارح العلامة [illegible] جانب المثبت افادة زيادة [illegible]

مجرور معطوف على الموجب قبله والمعنى ان الدارئ اى الدافع للحد والطلاق والعتق بمعنى النافي لهما يرجح على الموجب للحد والموجب للطلاق والعتق بموافقة الدارئ النفي الاصلي وقد يعكس اى يرجح الموجب في الثلثة على النافي بموافقة الباقي التأسيس على ما بيّنا يرجح الموافق لدليل آخر من كتاب او سنة او اجماع او قياس او عقل او حسّ لانه اغلب على الظن ولان مخالفه دليلين اشد محذورا الائمة لا ويعم بعض الخلفاء الراشدين على ما هو ظاهر كلام الآمدي لان امر النبي صلى الله عليه وسلم بمتابعتهم ولا قدر بهم مما يفيد غلبة الظن وكذا كونهم اعرف بالتنزيل ومواقع الوحي والتأويل ولذا عمل اهل المدينة وعمل الا علم ما تعرض فيه للعلة يقدم قال الآمدي لعزته الى المقصود بسبب سرعة الانقياد وسهولة القبول ولدلالته على الحكم من جهة اللفظ ومن جهة العلة وربما يرجح ما لم يدل على العلة من جهة ان المشقة في قبوله اشد والثواب عليه اعظم ومحفوظ وموقوف دلالة عام المشافهة فيمن تشوفهوا ونقصان دلالة في غيرهم للخلاف في تناوله والافتقار الى دليله من خارج كالاجماع على عدم التفرقة وكقوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة في وطئ النكاح فيه بحث لان محل الخلاف هو الجمع بين الاختين بملك اليمين وورد آي قوله تعالى وان تجمعوا بعمومه على حرمته وقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم بعمومه على الاباحة الا ان الاولى اختص بمسئلة الجمع فيقدم قال الآمدي رحمه الله ان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين قصد به بيان تحريم الجمع بين الاختين في الوطئ بملك اليمين فانه مقدم على قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم حيث لم يقصد به بيان الجمع وعدل المحقق رحمه الله عن ذلك لظهور ان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين انما هو في تحريم وطئ النكاح وهما قياسان او استدلالان قال الآمدي رحمه الله او قياس واستدلال قال العلامة وانما تركه المص رحمهما الله لظهوره اولان اكثر ما تكلم به من التعارض والترجيحات انما هو فيما يكون المتعارضان من جنس واحد كخبرين او اجماعين لا من جنسين للخلاف في مقابلاتهما متعلق بالسابع الى الكثرة وما لم نذكره من المرجحات فلظهوره واصل الباب افادة زيادة غلبة الظن ورجحت مصلحة النفس عطف على قوله قدم قتل القصاص وقوله وكذلك مصلحة المال اى رجحت على مصلحة الدين حيث جوز ترك الجمعة والجماعة

بعد غط

لاجل حفظ المال فواجب بان القصاص حق الله تعالى ايضا ولهذا يحرم عليه قتل النفس والتصرف بما يفضي الى تفويتهما فقدم لترجحه باجتماع الحقين واما التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديما لمقصود النفس على مقصود اصل الدين بل فروعه ولو سلم فمشقة الركعتين في السفر تقاوم مشقة الاربع في الحضر وكذلك صلوة المريض قاعدا بالنسبة الى صلوة الصحيح قائما واما اداء الصوم فلا يفوت مطلقا بل الى خلف وهو القضاء وبهذا يندفع ما ذكر في ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال واما الاربعة الاخر يعني مصلحة النفس والنسب والعقل والمال فمصلحة النفس تلو مصلحة الدين اذ بها تحصل العبادات التي هي اساس الدين فتقدم على الثلثة الباقية ويقدم مصلحة النسب على العقل والمال لانه لبقاء النفس حيث شرع لاجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضايعا لا مربي له ويقدم مصلحة العقل على المال لان العقل مركب الامانة ومدرك التكليف ومطلوب للعباد بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال فان علت قوله لبقاء النفس انما يصلح علة لتأخر مصلحة النسب عن مصلحة النفس لا لتقدمها على العقل والمال فان المال ايضا لبقاء النفس قلنا حفظ النسب متمحض لبقاء النفس بخلاف المال فان فيه مصالح اخر غير مجرد البقاء من الترفه والتزين ونحو ذلك واما قوله ثم العقل لفوات النفس بفواته فظاهره ليس بمستقيم لان الامر بالعكس ولذا قال العلامة ان حفظ العقل تبع لحفظ النفس لفواته بفواتها دون العكس فلذلك كانت المحافظة على المنع مما يفضي الى الفوات مطلقا اولى وبهذا يشعر كلام الآمدي رحمه الله ايضا وغاية ما يمكن ان يقال ان النفس تفوت بفوات العقل من جهة انتفاء ما يصونها عن تعرض الآفات لكن لا يبقى في الكلام ما يشعر بجهة تقدم النسب على العقل وقد قالوا ان حفظ النسب يقدم على العقل والمال لانه راجع الى بقاء النفس بخلافهما وفي الآخر ضعيفا او محتملا هذا هو الملائم لعبارة المتن الا انه لما قال في المنتهى ويرجح باحتماله وعدمه في الآخر ذهب الشارح العلامة رحمه الله الى ان الاولى ان يقال المراد انه يرجح باحتمال موجب النقض في احديهما دون الاخرى بان لا يكون اى العلة في احد القياسين معارضة على لفظ اسم المفعول اى ذات معارض والاخرى اى العلة في القياس الآخر لها معارض اذا كانا مزاحمين على لفظ اسم المفعول اى اذا كان القياسان

بحيث يكون لعلة كل منهما مزاحم ومعارض الا ان العلة في احدهما راجحة على مزاحمها ومعارضها وفي الآخر غير راجحة فيقدم الاول
لثبوت حكمها اي حكم المقتضية للنفي حال كونها راجحة او مساوية اما الراجحة فظ واما المساوية فلانهما اذا تساقطا انتفى
الحكم بحكم الاصل فهذا حاصل تأيدها بالنفي الاصلي ولذا قال الخلافية وعلى تقدير مساواتهما لتأيدها بالاصل واما ما تقدم
من تقدم الثبوتية على العدمية فانما هو في العلة لما في التعليل بالعدمي من الخلاف وما سبق من وجوه ترجيح النص المثبت على
النافي فلا يخفى انه لا يجري في القياسين   لافادتها اي المثبتة حكما شرعيا اي لا يعلم بالبراءة الاصلية بل بالشرع
بخلاف النافية فانها تفيد ما يعلم بحكم الاصل واجاب الآمدي بان الحكم لا يكون مطلوبا بنفسه بل بما يفضي اليه من الحكمة
والشارع كما يود تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم تود تحصيلها بواسطة النفي   لعدم ما يكون حكم الفرع
ثابتا جملة وذلك لان اثبات تفصيل الشيء الثابت اهون من اثباته على اصله فيكون اقرب الى الظن واسرع الى
القبول   لانه يعلم مما ذكر في الترجيح بين المنقولين مثلا يرجح القياس لموافقته لعمل اهل المدينة او الائمة الاربعة
ونحو ذلك   الا استدلالان مثل قولنا وجد السبب ووجد المانع فيرجح احدهما بالنظر الى دليلهما او مدلولهما
او امر خارج عنهما على قياس ما سبق في المنقول   في ترجيح المنقول والمعقول قال الشارح العلامة رحمه الله
هو يتضمن اقسامه ستة القياس مع الكتاب والسنة والاجماع والاستدلال كذلك   فالخاص الدال بمنطوقه يقدم
لكونه اصلا بالنسبة الى الرأي ولقلة تطرق الخلل اليه واما العام مع القياس فقال الآمدي قيل يقدم القياس وقيل
يقدم العام وقيل بالتوقف وقيل يقدم القياس الجلي دون الخفي وقيل يقدم على العام المخصوص دون غيره والمختار عدم تقدمه
مطلقا لان العمل بالعموم يبطل القياس بالكلية والعمل بالقياس لا يبطل الا وصف العموم ولان القياس يتناول المتنازع
بخصوصه والعام يتناوله بعمومه والاول اولى   واما الحدود فقال الآمدي وتبعه العلامة ان متعلق غرضنا
ههنا انما هو السمعية ومن السمعية ما كان ظنيا وانت خبير بانه خلاف الاصطلاح وكانه اراد الظني في انه حد فيرجع
الى التصديق ومن يندفع ما يقال ان الترجيح تعتبر ما قتران امارة بما به تقوى على معارضها والحد ليس بامارة ولا حاجة

تعيين تفسير الترجيح او الامارة   لكون المعرف في احدهما شرعيا اعرف اي التعريف اقرب قال العلامة رحمه الله وذلك
بان يكون المعرف في احدهما شرعيا وفي الآخر حسيا او عقليا او لغويا او عرفيا فالحسي اولى من غيره والعقلي من العرفي
والشرعي والعرفي من الشرعي   اذا اعتبرت الترجيحات في الدلائل يعني ان المراد بالترجيحات في المركبات التي
الراجعة الى الموصل الى التصديق سواء كانت في الدلائل انفسها او في مقدماتها وبالترجيحات في الحدود الترجيحات
العائدة الى الموصل الى التصور سواء كانت في الحدود انفسها او في اجزائها من الذاتيات والعرضيات فقوله بنفس الدلائل
بيان للمركبات لا صلة لها وقوله وفي الحدود عطف على في الدلائل لا في المركبات وقوله ثنائيا وثلاث يعني حال كون التركيب ثنائيا
وثلاثيا ورباعيا وما فوق ذلك الى ما لا يعد ولا يحصى وضمير ما فوقها للمضمون ثنائيا وثلاث وقوله حصلت امور اي
جهات من الترجيح لا تنحصر وبالاطلاع على بسائط الجهات يسهل الاطلاع على ترجيح ما يجب ترجيحه عند تركيبها اذ
قد يعلم تقديم ما فيه جهتان من الترجيح على ما فيه جهة واحدة وما فيه جهات على ما فيه جهتان الى غير ذلك من
التفاصيل وهذا معنى قوله وفيما ذكرناه ارشاد لذلك   والله الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤول لنيل العصمة
والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل   وقد اتفق الفراغ عن جمع هذه الفوائد ونظم هذه الفرائد
للفقير الى الله تعالى الغني مسعود بن عمر المدعو بسعد التفتازاني
في العشرين من ذي الحجة سنة سبعين وسبعمائة بخوارزم
حميت عن الآفات بالنبي وآله الطيبين الطاهرين
والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام
على خير خلقه محمد وآله اجمعين

ضخم صحه سطر

٤٥٧ = ٢٢٩ = ٨